SCHRIFTEN DER
KÖNIGSBERGER GELEHRTEN GESELLSCHAFT

1. JAHR GEISTESWISSENSCHAFTLICHE KLASSE HEFT 2

DIE APOLOGIE DER HEILIGEN KATHARINA

VON

E. KLOSTERMANN UND E. SEEBERG

1 9 2 4

DEUTSCHE VERLAGSGESELLSCHAFT FÜR POLITIK
UND GESCHICHTE M. B. H. IN BERLIN W 8

Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft

1. Jahr Geisteswissenschaftliche Klasse Heft 2

Die Apologie der Heiligen Katharina

Von

E. Klostermann und E. Seeberg

1 9 2 4

Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H. in Berlin W 8

1. Auflage

 Gedruckt in der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Zur Beachtung

Die eingeklammerten Zahlen am Kopfe jeder Seite bezeichnen die Seitenzahl des Einzelheftes, die nicht eingeklammerten Zahlen diejenige des Jahresbandes

Inhaltsübersicht.

Vorbemerkung. Wir haben die Arbeit so geteilt, daß Klostermann die Verantwortung für Teil I, II und III, Seeberg für Teil IV, $_{1-5}$ trägt. — Korrekturen hat Herr Mewaldt mit uns gelesen. — Die Abhandlung von Robinson im Journal of Theological Studies (25, 1924), auf die uns G. Krüger freundlichst aufmerksam machte, haben wir leider hier nicht mehr einsehen können.

Die Apologie der hl. Katharina

Von E. Klostermann und E. Seeberg

I

Vor reichlich einem Menschenalter hat Rendel Harris bei der Entdeckung eines der frühesten Denkmäler altchristlicher Apologetik an erster Stelle mitgewirkt. Von der gegen Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßten, an Antoninus Pius gerichteten Schrift des christlichen Philosophen Aristides, die bis auf geringe armenische Reste untergegangen schien, fand Rendel Harris damals eine alte syrische Übersetzung. Mit ihrer Hilfe ließ sich alsbald auch das Vorhandensein der griechischen Urform feststellen. Diese, oder doch wenigstens eine Überarbeitung des griechischen Urtextes, war nämlich längst bekannt, nur nicht unter ihrem richtigen Namen. Sie lag vor in dem geistlichen Roman „Barlaam und Joasaph" vom Anfang des 7. Jahrhunderts, der die Bekehrung des indischen Prinzen Joasaph zum Gegenstand hat, und dessen Kernstück — eine vor versammeltem Hof gehaltene Rede zugunsten des Christentums — nichts anderes ist als die Wiedergabe eben jener Schrift des Aristides.

Was hier gelungen war, konnte vielleicht auch ein zweites Mal glücken. Sollte sich nicht auf ähnlichem Wege noch diese oder jene andere der verloren geglaubten altchristlichen Apologien auf die Gegenwart gerettet haben: nicht als selbständiges Werk, sondern eingebettet in den Zusammenhang eines weit späteren Literaturstücks? Rendel Harris hat diese Frage unlängst mit einem zuversichtlichen „Ja" beantwortet. Er verweist uns diesmal auf eine der bekanntesten Märtyrerlegenden der christlichen Kirche.[1]) Seine Ausführungen verlaufen, in kürzester Wiedergabe, etwa folgendermaßen:

Das Fest der Heiligen Barlaam und Joasaph, der Hauptheiden des schon genannten Romans, fällt auf den 27. November. In unmittelbarer Nähe aber, am 24. oder 25. des gleichen Monats[2]), liegt

1) Vgl. Bulletin of the John Rylands Library, Manchester VII, 3 (August 1923) S. 335 bis 383, dazu G. Krügers kurze Notiz in der Theol. Litt. Zeit. 1923, Nr. 20, S. 431.

2) Rendel Harris macht weiter darauf aufmerksam, daß der 29. Nov. der Tag des Johannes Damascenus († vermutlich im Kloster des hl. Sabas vor 754) sei, den er für den Verfasser des Romanes „Barlaam und Joasaph" ansieht, während man diesen heute einem um 100 Jahre früher schreibenden Johannes aus dem gleichen Sabaskloster beizulegen pflegt, s. K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.[2] 1897, S. 887.

das der hl. Katharina von Alexandrien, deren Passio mit jenem Roman nun auch inhaltlich nahe Verwandtschaft aufweist. Nicht nur in einer ganzen Reihe von charakteristischen Redewendungen und Einzelsituationen, sondern auch im Gesamtaufbau, insofern hier ebenfalls die Verteidigung des christlichen Glaubens vor dem Hofstaat eines Kaisers im Mittelpunkt des Ganzen steht.[3]) Katharina soll in Alexandrien zur Zeit des Maxentius — besser Maximinus — am Anfang des 4. Jahrhunderts gelebt haben. Diesen Kaiser stört sie, so der Eingang der Passio[4]), bei feierlicher Opferhandlung, um ihm in einer richtigen Rede die Torheit seines Tuns anzubeweisen: daß die heidnischen Götzen im Grunde nichts anderes sind als nach ihrem Tode zu göttlichen Ehren gelangte Menschen, das müsse er doch den eigenen Gewährsmännern glauben, einem Diodor oder jenem Profanhistoriker, der den biblischen Seruch (Gen. 11, 20ff.) als Erfinder des Polytheismus gebrandmarkt hat, oder auch dem weisen Plutarch von Chäronea. Außer Stande, solchem Angriff von sich aus zu begegnen, beruft der Kaiser eine Versammlung von heidnischen Rhetoren zur Widerlegung Katharinas. Aber er sieht sich enttäuscht; denn kaum kann sein Hauptsprecher den Götterglauben auf einige Verse aus Homer und Orpheus stützen, dann wird er sofort von der streitbaren Heiligen mundtot gemacht. Im ersten Teil einer ausgedehnten Rede polemisiert sie auf Grund von Stellen der gleichen Autoritäten Homer und Orpheus, ferner noch des Sophokles, der Sibylle[5]) oder Platos und eines Apollo-Orakels, um in einem zweiten ihr christliches Bekenntnis auch positiv darzulegen. Die weitere Fortsetzung der Passio kommt nicht mehr in Betracht. Dagegen in den herausgehobenen beiden Reden, mit denen die Heilige brilliert, will Rendel Harris nicht eine Leistung des Hagiographen erblicken. Vielmehr lasse sich die hier vorliegende, von ganz bestimmtem Gesichtspunkt aus[6]) angelegte, methodisch geordnete Zitatenreihe aus heidnischen Lehrern, Dichtern und Propheten nur als Rest einer alten Apologie begreifen. Die auffallende Verwandtschaft der Reden mit Abschnitten der byzantinischen Mönchschronik des Johannes Ma-

---

3) S. 365 ff. S. 358.

4) S. 385: „as it is told by Symeon the Metaphrast ... or in actual Mss. preserved an Mt. Sinai and elsewhere.“ Vgl. hierzu unten S. 3 f.

5) So freilich nur der Text des Metaphrasten, vgl. unten S. 9 Z. 23; Vc und Bentleys Orakelsammlung Nr. XII haben statt dessen den Namen des Plato, den auch der Metaphrast an einer späteren Stelle (S. 12 Z. 25) voraussetzt. Rendel Harris äußert S. 374 die Vermutung, daß auch das Orakel Nr. XI der Bentleyschen Sammlung (*γενετὸς οὐδεὶς ἱκανὸς — ἀΐδιος γὰρ ὁ εἷς καὶ συναΐδιος*) einst in der Passio Catharinae gestanden haben werde.

6) Rendel Harris hebt den euhemeristischen Standpunkt in Katharinas Polemik hervor, den er letztlich aus Hekatäus von Abdera herleitet. Auch der Name der Heiligen, *Αικατερινη*, *Εκατερινη*, Aecaterina, die nach ihm eine fingierte Person ist, will er weder mit *καθαρός* noch mit *Ἑκάτη* zusammenbringen, sondern eben mit *Ἑκαταῖος*.

lalas (zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts) hatte schon früher Bidez entdeckt[7]): Rendel Harris glaubt annehmen zu sollen, daß hier Malalas mit den Acta Catharinae aus der gleichen apologetischen Quelle geschöpft hat. Ob die daneben bei Malalas wie in den Katharinenreden nachweisbare Benutzung einer Sammlung christlich gefälschter und interpretierter Orakel[8]) auf eben dieselbe Grundlage zurückgehe, darüber will Rendel Harris noch nicht entscheiden.[9]) Sicher aber sei schon jetzt, daß der Verfasser der Passio Catharinae, die ihrerseits in dem Roman Barlaam und Joasaph ausgeschrieben werde[10]), für die beiden großen Reden seiner Heiligen tatsächlich eine altchristliche Apologie des 2. Jahrhunderts zugrunde legte.[11])

II

Rendel Harris schließt seine Untersuchung mit einer kurzen englischen Wiedergabe der von ihm vorausgesetzten apologetischen Quelle. Wir schicken der unsrigen die zu behandelnden Texte in griechischer Form voraus. In Betracht kommen dabei für die fraglichen Reden einmal das dritte der von Viteau herausgegebenen Martyrien der hl. Katharina[12]), und weiter die Textgestalt in der Sammlung des Symeon Metaphrastes aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts.[13]) Daß eine Textform von der Art der Viteauschen in der des Metaphrasten durchgreifend umgearbeitet wurde, kann

7) Byzant. Zeitschr. XI, 388—394, 1902.

8) Wie sie schon Bentley aus einer Oxforder Handschrift veröffentlicht hatte, vgl. Richardi Bentleii epistola ad Joannem Millium, abgedruckt im Anhang der Ausgaben des Johannes Malalas.

9) S. 378 „it is not quite clear whether this collection has influenced the missing Christian Apology", vgl. aber auch A. 11.

10) S. oben. Rendel Harris vertritt die Ansicht, daß ein und derselbe Verfasser zuerst die Passio und später „Barlaam und Joasaph" geschrieben habe.

11) Rendel Harris scheut doch davor zurück, diese Apologie mit der des Quadratus zu identifizieren, die um 125 p. Chr. anzusetzen ist: Quadratus könne nicht wohl den um 120 gestorbenen Plutarch und auch nicht so handgreiflich gefälschte Orakel benutzt haben (standen sie also doch in der Apologie? vgl. A. 9), auch fehle das einzige sonst erhaltene Fragment des Quadratus in den Katharinenreden. Andrerseits gehöre die Apologie jedenfalls noch in das 2. Jahrh. und habe vielleicht schon auf die Bücher des Theophilus ad Autolycum (bald nach 180) ihren Einfluß ausgeübt.

12) Passions des Saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Paris 1897, S. 43 ff. = Text C, von Viteau hauptsächlich dem cod. Paris. gr. 1180 saec. X entnommen; scharfer Tadel der Ausgabe von Krumbacher, Byzant. Zeitschr. VII, 480 ff., 1898.

13) Nach dem Abdruck bei Migne S. G. 116, 276—301, unter stillschweigender Verbesserung offenbarer Druckfehler. Die bei Viteau C wie dem Metaphrasten z. T. außerordentlich verderbte Gestalt der zitierten Verse haben wir trotz vorhandener anderweitiger Überlieferung nicht zu emendieren gewagt, um nicht den Hagiographen selbst zu korrigieren; das zur Verbesserung nötige Material findet sich in Kerns Ausgabe der Orphischen Fragmente (zu S. 8 Z. 8 ff.), in Elters Bonner Abhandlung (zu S. 9 Z. 20 ff.) und in den Orakelsammlungen (zu S. 16 Z. 14 ff.).

nicht bezweifelt werden. Es ergibt sich allein schon daraus, daß die Übereinstimmung des Viteau-Textes mit der Chronik des Malalas noch eine weit stärkere ist, als die der Redaktion des Metaphrasten.[14]) Andere Textformen, in denen die von Rendel Harris behandelten Reden fehlen, kommen eben deshalb hier nicht in Betracht, einerlei in welchem Verhältnis sie zu den beiden von uns abgedruckten ursprünglich stehen mögen.[15])

---

14) Genauere Nachweise s. unten. Im Testimonienapparat sind aber wenigstens die Berührungen mit Malalas notiert, und im Text wird durch Sperrdruck auf Stellen verwiesen, an denen Viteau C = Malalas ist, während der Metaphrast sich weiter von Malalas entfernt.

15) Es handelt sich dabei hauptsächlich um die griechischen Texte V_A bei Viteau a. a. O. S. 4 ff. (aus cod. Palatinus gr. 4 saec. X/XI) und V_B ebenda S. 24 ff. (gedruckt besonders nach cod. Vat. gr. 807 saec. XI/XII und Paris. gr. 1539 saec. XI). Auch diese beiden Texte, die nach einer Bemerkung am Schluß (c. 26) auf einen *ταχυγράφος Ἀθανάσιος* (A) oder *Ἀναστάσιος* (B) zurückgehen wollen, setzen schon nach ihrer Überschrift *Μαρτύριον τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης τῆς* (*ἐκ*)*βιργιλίου* (!) *καὶ ῥήτορος* die Gelehrsamkeit und Redegewandheit der Katharina voraus. Weiter schildern sie Katharina in c. 4, wo V_C (= Viteau S. 45) nur ganz allgemein sagt *πᾶσαν ἐπιστήμην μεμαθηκυῖα τῆς ἔξω σοφίας τε καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς*, viel eingehender: V_A (Viteau S. 7) *αὐτὴ ἦν μεμαθηκυῖα πᾶσαν βίβλον ῥητορικὴν τῆς ἐκβιργιλίου καὶ δημοσθενικῶν δογμάτων ⟨ἐπιστήμης⟩, πᾶσαν τέχνην Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἱπποκράτους καὶ Γαληνοῦ, Ἀριστοτέλους τε καὶ Ὁμήρου καὶ Πλάτωνος, Φιλιστίωνος καὶ Εὐσεβίου καὶ Ἰαννοῦ καὶ Μαμβροῦ καὶ Σιβύλλης νεκρομαντείας· καὶ ἁπλῶς πᾶσα διήγησις ῥητόρων, φιλοσόφων τε καὶ ποιητῶν καὶ πᾶσα λέξις τῶν ἑβδομήκοντα δύο γλωσσῶν ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ πανσόφῳ αὐτῆς ἐλαλεῖτο στόματι, καὶ οὐκ ἦν οὐδὲν ὃ οὐκ ἐγίνωσκεν*. In dem entsprechenden Verzeichnis bei V_B (Viteau S. 26) fehlt Hippokrates, dafür heißt es hinter *Ἰαννοῦ καὶ Μαμβροῦ* weiter: *καὶ Διονυσίου καὶ Σιβυλλῶν νεκρομαντείας καὶ ὅσα ὁ Βιργίλιος ἔλεξεν καὶ ὁ Ὀρίων κτλ.* Man erwartet danach, daß der Beweis für diese Ruhmeserhebungen in den Reden der Katharina selbst geliefert werden wird. Davon ist aber in den kurzen Sätzen der capp. 6 und 11 in der Form A nichts zu merken. Anders allerdings in B, doch haben die absichtlich dunklen und schwülstigen Rätselreden hier mit dem Gedankengang der Reden in C (und bei Symeon Metaphrastes) nichts gemein. Vgl. dazu noch die beiden Textgestalten im Synaxarium Const. 24. Nov. ASS Nov. Einleitungsband 253, Z. 37 ff. P. Peeters (Anal. Boll. 26, 5—32) bestimmte 1907 das Verhältnis der zusammengehörigen Texte $V_{A,B}$ und $_C$ dahin, daß V_B der älteste sei; V_A habe die schwülstigen Reden dieser Form im wesentlichen gestrichen, während V_C sie durch eine anders gespickte Gestalt ersetzt habe. Die Form V_C sei auch sonst sekundär, die Redestücke vollends müßten als interpoliert gelten, da der Bearbeiter aus den herangeholten litterarischen Reminiszenzen so wenig zu machen wisse. Über das Alter aller drei Formen urteilt Peeters im Gegensatz zu Viteau (Annales de Saint-Louis des Français III, 14) sehr skeptisch, da in allen die Translation der Heiligen nach dem Sinai eine Rolle spiele, während die alten Sinaipilger noch im 9. Jahrh. von dieser nichts zu wissen scheinen.

Katharinas 1. Rede

Vc

6. . . . Ἐχρῆν σε μέν, ὦ βασιλεῦ, πεῖσαι σώφρονι λογισμῷ ἑαυτόν, ὅτι φθαρτῶν ἀνθρώπων εἰδώλοις ὡς θεοῖς θυσίαν τελεῖς.

ἐπεὶ δὲ σκαιῷ χρησάμενος δαίμονι τὸ συμφέρον οὐκ ἔγνως ἐξ ἑαυτοῦ, ἔδει σε κἂν τῷ παρ' ὑμῖν σοφῷ Διοδώρῳ γεγονότα πεισθήνιον

τῆς τούτων λατρείας σεαυτὸν ἀποσπάσασθαι, ὅστις οὕτως ἐν ταῖς ἑαυτοῦ συγγραφαῖς λέγει περὶ αὐτῶν, ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοὶ καὶ δι' εὐεργεσίας τινὰς ἀθανάτους αὐτοὺς οἱ ἄνθρωποι προσηγόρευσαν. ἱστορεῖ καὶ ἰδίας ἐσχηκέναι ὀνομάτων προσηγορίας αὐτούς, ἄρξαντας καὶ χωρῶν τινῶν. τοῦτο δὲ πεποιήκασιν ἀγνοίᾳ πλανηθέντες, φησίν.

Οὕτω γὰρ καί τις ἄλλος σου τῶν σοφῶν ἱστόρων ἔφησεν

ὡς ὁ Σερούχ ἐκεῖνος πρῶτος ἐξεύρηται τὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ συνιστῶν διὰ τὸ τοὺς πάλαι γενομένους ἢ πολεμιστὰς ἤ τι πράξαντας ἀνδρείας ἢ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ὡς μνημονεύεσθαι ἄξιον, ἀνδριᾶσι τιμῆσαι στηλῶν.

Metaphrast

4. Ἐχρῆν μέν σε καὶ οἴκοθεν συνιδεῖν τὴν ἀπάτην, ὦ βασιλεῦ, ὅτι φθαρτῶν ἀνθρώπων εἰδώλοις οἷα θεοῖς θυσίας ἐπιτελεῖς καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ταύτην μωρίαν καὶ αἰσχύνην ἀποβαλεῖν. ἐπεὶ δὲ σκαιῷ πειθόμενος δαίμονι πρὸς οὕτω φανερὰν τυφλώττεις ἀλήθειαν, ἔδει πάντως κἂν τῷ παρ' ὑμῶν σοφῷ Διοδώρῳ πεισθέντα γνῶναι τοὺς ὑμετέρους θεοὺς ὅπερ εἰσὶ καὶ μὴ ἁπλῶς οὕτω καὶ ἀλογίστως τοιαῦτά τε ἀσχημονεῖν ἑλέσθαι καὶ θεοὺς νομίζειν ἐλεεινῶς τὸν βίον καταλυσάντων ἀνθρώπων εἴδωλα. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ἀνθρώπους τε τοὺς θεοὺς εἶναι λέγων καὶ δι' εὐεργεσίας τινὰς ἀθανάτους ὀνομασθῆναι. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἰδίας αὐτοὺς ὀνομάτων ἐσχηκέναι προσηγορίας, καί τινων ἄρξαι χωρῶν τε καὶ πόλεων. ἀγνοίᾳ δὲ πλανηθέντας φησὶ τοὺς ἀνθρώπους θεούς τε αὐτοὺς καλέσαι καὶ ἀθανασίας περιβαλεῖν ἀξιώματι.

Καὶ ἄλλος δὲ σοφὸς παρ' ὑμῖν πάλιν τῶν ἱστορίαν γραψάντων τὸν Σερούχ ἐκεῖνον ἔφησε πρῶτον τὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἐξευρεῖν.

τοὺς γὰρ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις ἢ ἀνδρίας ἢ φιλίας εἴτε τινὸς ἑτέρας ἀρετῆς ἔργον μνήμης ἄξιον καὶ σπουδῆς ἐπιδειξαμένους ἀνδριᾶσι λέγεται καὶ στήλαις τιμῆσαι.

---

14 ff. Vgl. Johannes Malalas II, S. 54 f. (Ed. Bonn.)

25 ff. Vgl. Johannes Malalas II, S. 53 f.

---

25 σου τῶν Viteau Note τούτων Vc Text 30 πολεμιστὰς] + (ἢ) ἡγεμόνας (Georgius Cedrenus) Malalas 32 ὡς] τοῦ Malalas

V_C

οἷς οἱ μετὰ ταῦτα ἄνθρωποι, τὴν τῶν προγόνων ἀγνοοῦντες γνώμην, ὅτι μνήμης καὶ μόνου χάριν ὡς προπάτορας καὶ ἀγαθῶν ἐπινοητὰς ἐτίμησαν,

ὡς θεοῖς ἐπουρανίοις ἐθυσίαζον, καὶ οὐχ ὡς γενομένοις ἀνθρώποις θνητοῖς καὶ ὁμοιοπαθέσιν αὐτοῖς.

Οἷς καὶ ὁ Χειρονήσιος Πλούταρχος ὁ σοφὸς ὑμῶν καταμέμφεται, ὡς πλάνην ἀγαλμάτων τινές, φησίν, εἰσάγουσιν.

Πείσθητι τοιγαροῦν κἂν τούτοις ὀψέ ποτε, ὦ βασιλεῦ, καὶ μὴ γίνου τοσούτων ψυχῶν ἀπωλείας παραίτιος, ὧν τὸ κρίμα τῷ σῷ αὐχένι ὑπόκειται, πολλήν σοι ταμιευόμενον ἀτελεύτητον κόλασιν.

καὶ πεισθεὶς ἐπίγνωθι

θεὸν ἀληθῆ τὸν δόντα σοι τὴν βασίλειον ταύτην ἀρχήν,

ὃς θεὸς ὢν προαιώνιος οἴκτῳ φιλανθρωπίας ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν τὴν ἐμὴν μορφὴν ἀνελάβετο, ἵνα με τῇ παραβάσει τῷ διαβόλῳ γενόμενον ὑποχείριον σταυρῷ καὶ πάθει καὶ τριημέρῳ θανάτῳ πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἐπαναγάγῃ εὐπρέπειαν. ὅς ἐστι καὶ τῶν πεπλανημένων σωτὴρ καὶ τῶν μετανοούντων ὑποδοχεὺς ἑτοιμότατος.

Metaphrast

οἱ δὲ μετὰ ταῦτα, τὴν τῶν προγόνων ἀγνοήσαντες γνώμην καὶ ὅτι μνήμης ἕνεκα μόνον αὐτούς, ὡς ἐπαινετόν τι πρᾶγμα πεποιηκότας, ἐτίμησαν καὶ ἀνδριάντας αὐτοῖς καὶ στήλας ἀνέστησαν, ὡς ἀθανάτοις θεοῖς τοῖς ὁμοιοπαθέσιν ἀνθρώποις καὶ φθαρτοῖς προσετέθησαν καὶ θυσίας αὐτοῖς καὶ τιμὰς καὶ πανηγύρεις ἐπενοήσαντο.

Τούτοις δὲ καὶ ὁ σοφὸς ὑμῶν Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεὺς ἐπιμέμφεται, πλάνην ἀγαλμάτων αὐτοὺς παρεισάγειν λέγων.

Οἷς χρὴ πεισθῆναι καὶ σέ, βασιλεῦ, οὐκ ἀλλοτρίοις γὰρ πάντως ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις ἔ⟨σῃ⟩ πειθόμενος, καὶ μὴ ψυχὰς τοσαύτας εἰς ἔσχατον βάραθρον ἀπωλείας κατάγειν· ὧν αὐτὸς δήπου τὴν κόλασιν ἀθλίως ὑφέξεις, καὶ κόλασιν οὐδέποτε λήγουσαν, ἀλλ' ἀεὶ μείζονά σοι τὴν τοῦ πυρὸς ἀνάπτουσαν γέενναν. τούτοις οὖν πείσθητι, βασιλεῦ, καὶ πεισθεὶς ἐπίγνωθι θεὸν ἀληθῆ μόνον τὸν δεδωκότα σοι τὴν βασίλειον ταύτην ἀρχήν, προσέτι δὲ καὐτὸ τὸ ζῆν παρασχόμενον, ὃς θεὸς ὢν ἀΐδιος καὶ ἀθάνατος καὶ ἄνθρωπος ὕστερον ἐγένετο δι' ἡμᾶς καὶ σταυρὸν καὶ θάνατον εἵλετο, τοῦ θανάτου τῆς παρακοῆς ἡμᾶς ἀνιστῶν καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε τὴν σωτηρίαν πραγματευόμενος. οὗτος καὶ τῶν πλανωμένων ἐστὶ σωτὴρ καὶ τοὺς μετανοοῦντας ἠπίως πάνυ καὶ προσηνῶς ὑποδέχεται. ⁄. . . . .

---

11 ff. Vgl. Johannes Malalas II, S. 56.

32 ὡς αὐτὸς οἶδε] vgl. Joh. Damasc. unten S. 46.

---

1 οἷς οἱ] οὓς οἱ Vc οἱ δὲ Malalas
3 μόνης Malalas

17 ἐπειθόμενος [sic] Migne gr. credes Migne lat.

V_C	Metaphrast
11. .... *Ὁ δὲ ῥήτωρ· Πρῶτον μὲν Ὅμηρος ὁ σοφώτατος ποιητῶν ταῦτα ἐπευχόμενος οὑτωσὶ τῷ Διί·* *Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.* *ἔπειτα Ὀρφεὺς ὁ περίβλεπτος ἐν τῇ αὐτοῦ θεογονίᾳ οὕτω πως ἀπευχαριστῶν τῷ Ἀπόλλωνι·* *Ὦ ἄνα, Λητοῦς υἱέ, ἑκατηβόλε, Φοῖβε, κραταιέ,* *Πανδερκής, θνητοῖσιν καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων,* *Ἠέλιε, χρυσέοισιν ἀειρόμενε πτερύγεσσιν.*	9. .... (Der Rhetor) Fast wörtlich wie V_C, Varianten unter dem Text von V_C
οὕτω τοιγαροῦν οἱ πρῶτοι τῶν ποιητῶν τοὺς ἡμῶν μεγάλους θεοὺς ἐσεβάσθησαν. μὴ τοίνυν πλάνῃ ἑαυτὴν ὑποκλέπτουσα προσανέχῃς ἐσταυρωμένῳ θεῷ, ὃν οὐδεὶς τῶν πάλαι σοφῶν ἐν μνήμῃ πεποίηκεν πώποτε.	*οὕτω μὲν οὖν οἱ κράτιστοι καὶ πρῶτοι τῶν ποιητῶν ἐτίμων τε αὐτοὺς καὶ θεοὺς φανερῶς ἀθανάτους ἐκάλουν. μηδὲ σὺ τοίνυν ὑπὸ τῆς ἀπάτης κλεπτομένη προσανέχῃς οἷα θεῷ τῷ ἐσταυρωμένῳ, ὃν οὐδὲ τῶν παλαιῶν τις σοφῶν ὀνομάσας εὑρίσκεται οὐδὲ εἰ θεὸς καλοῖτο εἰδώς.*
Ἡ δὲ ἁγία·	*Καὶ ἡ μάρτυς Ναί, φησί, τὰ περὶ τῶν θεῶν σου οὕτως ἔχειν ὁμολογῶ καὶ οὐκ ἂν ἀντείποιμι. ἀλλ᾽ ἐκεῖνα προσθήσομεν·* (Katharinas 2. Rede)
Ὅμηρος, ὃν ἔφης πρώτιστον ποιητῶν, αὐτὸς ἐκεῖνος τὸν σὸν μέγιστον θεὸν Δία μυρίοις ὑποτίθησιν ἀτοπήμασιν, πῇ μὲν ψεύστην καὶ σκολιὸν	Fast wörtlich = V_C, Varianten unter dem Text von V_C

4 Vgl. Homer Γ 298 8 ff. Vgl. Orphicorum Fragmenta ed. O. Kern 1922 Fr. 62; Malalas IV, S. 73

2 s. *ὁ σοφώτατος (ἔφη) ποιητῶν Ὅμηρος ἐπευχόμενος* Met. 5 *ἔπειτα δὲ καὶ ὁ περίβλεπτος Ὀρφεὺς* Met. 6 *εὐχαριστῶν* Met. 9 *πανδερκές* Met. Malalas
23 *Ὅμηρος μὲν γάρ, ὃν κράτιστον ποιητῶν ἔφης* Met. 24 *ἐκεῖνος*] + *πάλιν* Met. *τὸν μέγιστον ἁπάντων θεῶν* Met. 25 *Δίαν* V_C *ὑποβάλλει τοῖς* Met.

17 *σοφῶν* p. 9, 10] *σοφὸν* Migne gr. 21 *ἐκεῖνά που θήσομεν* Migne gr. adjiciemus Migne lat.

Vc

πανοῦργόν τε καὶ ἀπατεῶνα καλῶν, πῇ δὲ ὑπὸ Ἥρας καὶ Ποσειδῶνος καὶ Ἀθηνᾶς παρ' οὐδὲν δεσμευόμενον· εἰ μὴ γὰρ παρὰ Θέτιδος κατεμηνύθη τὴν σκευὴν καὶ τὸν Αἰγαίωνα φύλακα τῆς οἰκείας σωτηρίας προὐβάλετο, τάχα σοι καὶ τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ὁ πατὴρ ὕπτιος ἔκειτο δέσμιος, ἀβοήθητος, ὑπὸ δύο γυναικῶν καὶ Ποσειδῶνος καταπαιζόμενος.

Metaphrast

Fast wörtlich = Vc, Varianten unter dem Text von Vc

Vc

Ὃν δ' ἔφης Ὀρφέα, καὶ μάλα τὴν ὑμῶν τῶν τούτους σεβομένων ἐλέγχει παράνοιαν. ἐν ᾗ γὰρ βίβλῳ τὴν αὐτοῦ θεογονίαν, ὡς ἔφης, καὶ κόσμου κτίσιν ἐξέθετο, ἐν αὐτῇ καὶ περὶ τῆς ὑμῶν οὕτω καθυπεσήμανεν ματαιότητος·

Metaphrast

Ὁ μουσικὸς δὲ πάλιν Ὀρφεὺς πολλὴν ὑμῶν τῶν αὐτοὺς σεβομένων καὶ οὗτος ἄνοιαν καὶ παραπληξίαν καταγινώσκει. καὶ μάλιστα ἐν ᾗ βίβλῳ περί τε αὐτῶν, ὡς ἔφης, τῶν θεῶν τῆς γονῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου συνέγραψε κτίσεως, οὕτω πως καὶ περὶ τῆς ὑμετέρας ματαιότητος καὶ τῆς ἀμαθίας ὑποσημήνας·

Vc

οὔτε κακοῖς προσερχόμενοι νοῆσαι
Φῶτες, οὔτε ποιὸν μάλα προτρέψαι
κακότητος
ἔχουσιν. Ὥιτινι καὶ Σοφοκλῆς ὁ σοφὸς ὑμῶν οὕτως προσμαρτυρεῖ·
ἔστιν θεός,
Ὃς οὐρανὸν ἔτευξε καὶ γαῖαν
μακρὰν

Metaphrast

Text fast wörtlich = Vc, Varianten unter dem Text von Vc

---

2 ff. Vgl. Homer *Α* 399 ff. 7 f. Vgl. Homer *Δ* 68 u. ö. 13 f. Vgl. Malalas IV, S. 72 f. 20 f. Orphicorum Fragmenta ed. Kern, Fr. 233 25 ff. Vgl. Frgm. 1025 Nauck; A. Elter, d. gnomol. Graec. hist. V, 151 (Bonn 1894) Malalas II S. 40 f.

---

3 παρ' ὀλίγον δεσμώτην γενόμενον Met. 4 εἰ γὰρ μὴ Met. 5 ἐπιβουλήν Met. Αἰγαῖον Met. 6 προὐβάλλετο Met. 7 καί[1] om. Met. 20 κακοῖο Malalas προσερχομένοιο Malalas προσερχομένοις Met. 21 φῶτες Vc] φράδμονες Malalas om. Met. ποῖς Met. μάλ' ἀποστρέψαι Cedrenus
23 s. ᾧτινι καὶ αὐτὸς ὑμῶν ὁ σοφὸς πρ. Σ. Met. 25 ἔστι θεός εἰπών Met. εἷς ἐστιν ὁ θεός Malalas

V_C

Πόντου τε χαροπὸν οἶδμα καὶ
ἀνέμων βίας.
Θνητοὶ δὲ πολὺ καρδίᾳ πλανώμενοι
Ἱδρυσάμεθα πεμμάτων παραψυχὰς
Θεῶν ἀγάλματα ξύλων καὶ λίθων
Ἐκ χρυσοτεύκτων τύπους·
Θυσίας δὲ τούτοις καὶ καινὰς
τεύχοντες
Πανηγύρεις εἰς εὐσέβειαν ταῦτα
νομίζομεν.

Ὅτι δὲ τὸν ἐσταυρωμένον, ὄντα θεὸν ἀληθῆ, ἔφησας μηδένα σου τῶν πάλαι σοφῶν ἐν μνήμῃ ποιήσασθαι, ἔδει μὲν μηδὲ τοῖς ὠσὶν οὕτως σε λέγοντα παραδέξασθαι· οὐ γὰρ χρεία παρὰ βόρβορον μύρον ἡμᾶς ἐπαντλεῖν.

ἀλλ' ἵνα μὴ δόξῃς ἐξ ἀπορίας τὴν τοιαύτην ἡμᾶς ποιήσασθαι παραίτησιν,

ἐγώ σοι τὸν σοφὸν παρεισάγω Πλάτωνα νῦν, ὃν αὐτὸς ἐσταυρωμένον ἐφ' ὕβρει καλεῖς, κηρύττοντα θεὸν προαιώνιον.

ἄκουε δὲ τούτου καὶ αὐτὰ τὰ ῥήματα·
Ὀψέ ποτέ τις, φησίν, ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην ἐλάσειεν γῆν καὶ

Metaphrast

Fast wörtlich = V_C, Varianten unter dem Text von V_C

Ὅτι δὲ τὸν ἐσταυρωμένον μὴ ψιλοῦ τυχεῖν ὀνόματος παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἔφη⟨ς⟩, ἐχρῆν μὲν μηδὲ περιεργάζεσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν μηδὲ λογισμοὺς ἐρευνᾶν ἀνθρωπίνους περὶ αὐτοῦ, ὡς ἔστι θεὸς ἀληθὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους δημιουργός, ἀκατάληπτος, ἀνεξερεύνητος, ἀπέραντος, ἀνεξιχνίαστος, ἄρρητος. ἵνα δέ σοι τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν ὑμετέρων πιστώσωμαι (οὕτω γὰρ ἂν εἴη πάντως ἀνύποπτος καὶ ἡ μαρτυρία), τῆς σοφωτάτης ἐν γυναιξὶν ἄκουε Σιβύλλης τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν αὐτοῦ καὶ τὴν περὶ ἡμᾶς πρόνοιαν καὶ τὴν ἄφατον αὐτοῦ κηδεμονίαν σαφῶς ὑποσημαινούσης. εἰ βούλει δέ, καὶ αὐτῶν ἐπακούσωμεν τῶν ῥημάτων·

Fast wörtlich = V_C; Varianten unter dem Text von V_C

---

29 ff. Vgl. Bentleys Orakel XII *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Πλάτωνος*) *περὶ Χριστοῦ*

---

2 *πολυκερδείῃ* Met. 4 *θεῶν*] *καὶ θεῶν* Met. 5 *χρυσοτεύκτων*] + *ἢ ἐλεφαντίνων* Malalas 6 *κενὰς* CP (Viteau C) 7 s. *πανηγύρεις τεύχοντες* Malalas 7 *εἰς εὐσέβειαν*] *εὐσέβειαν εἶναι* Met. *εὐσεβεῖν* Malalas *ταῦτα*] om. Malalas 29 *φησίν* om. Met.

9 dixisti Migne lat. 25 *ὑμᾶς* Migne gr. nos Migne lat.

V_C	Metaphrast
δίχα σφάλματος γίνεται σάρξ, ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν. καὶ τούτῳ φθόνος γενήσεται ἐξ ἀπίστου λαοῦ καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται ὡς θανάτου κατάδικος. ταῦτα δὲ πάντα πρᾴως πείσεται φέρειν.	Fast wörtlich = V_C, Varianten unter dem Text von V_C
Ἄκουε δὲ καὶ Ἀπόλλωνος, τοῦ σοῦ μάντεως καὶ θεοῦ, ἄκοντος χρησμοδοτοῦντος τὰ δέοντα·	Ὅρα δέ σοι καὶ τὸν ἀψευδῆ μάντιν Ἀπόλλωνα, τῆς συνήθους ἀσαφείας καὶ τῆς λοξότητος ἐπιλελησμένον καὶ γυμνὴν τὴν ἀλήθειαν ἀναδιδόντα καὶ μὴ βουλόμενον·
Εἷς με (φησὶ) βιάζεται οὐράνιος (, ὅς ἐστιν) φῶς (τριλαμπές). Ὁ δὲ παθὼν θεός ἐστι, καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή. Ἄμφω γὰρ βροτόσωμος καὶ ἄμβροτος αὐτός, θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνήρ. Πάντα φέρων ἐκ θνητῆς σταυρόν, ὕβριν, ταφήν. Ὃς καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτὲ χεύατο δάκρυα θερμά, Ὃς πέντε χιλιάδας πυρῶν κόρεσεν. τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή. Χριστὸς θεός ἐμὸς ἐστιν, ὃς ἐν ξύλῳ ἐξετανύσθη, Ὃς θάνεν, ὃς ἐκ ταφῆς εἰς πόλον ὦρτο.	Fast wörtlich = V_C Varianten unter dem Text von V_C.
Καὶ γὰρ θεὸς ὢν προαιώνιος καὶ ἀόρατος	Ταῦτα Ἀπόλλων διέξεισιν ὁ θεός σου. Κύριος γὰρ συνάναρχος ὢν τῷ γεγεννηκότι, συναΐδιος, ἀρχὴ καὶ ῥίζα καὶ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων καὶ

14 ff. Bentleys Orakel XIII und cod. Athen. bei Buresch (s. unten S. 25) 14 f. Vgl. Passio Artemii (s. unten S. 25 A. 44) 23 Orac. Sibyll. VI, 26

1 γενήσεται Met. 4 ὁ φθόνος Met. 7 πείσεται πρᾴως Met. 8 φέρειν] l. φέρων? om. Met. 16 βροτὸς Met. 19 θνητοῖς Met.

Vc

„ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν" ὁρατὸς ἐκ παρθένου ἁγίας οἴκτῳ φιλανθρωπίας „ἐπέφανεν" ἡμῖν τοῖς πλανηθεῖσι συμβουλίᾳ σατανικῇ. δείξας δὲ ὁδὸν ἀρετῆς διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ καὶ μετανοίας ὑπογραμμὸν

εὐδόκησε καὶ σταυρὸν καὶ θάνατον ἀναδέξασθαι ὁ ἀθάνατος.

ὅθεν καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τοῦ τάφου ἐξαναστὰς καὶ δι' ὅλων τεσσαράκοντα ἡμερῶν τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις συναυλιζόμενος ἀνῆλθεν εἰς οὐρανούς, ὅθεν οὐδαμῶς ἀπελέλειπτο,

κἂν καθ' ἡμᾶς „ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη", κατέλιπεν δὲ καὶ σωτηρίους ἡμῖν ἐντολάς,

δι' ὧν τῶν μὲν εἰδώλων τούτων ὑμῶν ἀπαγόμεθα,

Metaphrast

τὰ πάντα ἐξ οὐκ ὄντων παραγαγὼν καὶ κατακοσμῶν αὐτὰ καὶ διακρατῶν καὶ συνέχων, οἰκείᾳ χειρὶ τὸ ἡμέτερον ἐδημιούργησε γένος καὶ πολλὰς ἔτεμεν ἡμῖν εἰς σωτηρίαν ὁδούς. ἐπεὶ δὲ ὑποσκελισθέντας εἶδε τῇ παραβάσει καὶ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ τῆς σωτηρίας, τὴν ὑπακοήν, ἀποβεβληκότας, τὸ κεφάλαιον πάλιν αὐτὸς τῆς σωτηρίας ἐργάζεται, καὶ ὁ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ φύσεως ὢν γίνεται δι' ἡμᾶς ὅπερ ἐγώ, καὶ „συναναστρέφεται τοῖς ἀνθρώποις" καὶ περιπολεῖ τὴν γῆν παιδεύων, νουθετῶν, διδάσκων, πάντα ποιῶν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πραγματευόμενος. εἶτα καὶ θάνατον ὑπὲρ τῶν ἀγνωμόνων οἰκετῶν ⟨ὁ δεσπότης⟩ καταδέχεται, καὶ θάνατον ἐπονείδιστον, καὶ ἐμπτύεται καὶ ῥαπίζεται καὶ ὅσα τῶν καταδίκων ὁ δημιουργὸς ὑπομένει. καὶ ταῦτα πάντα γέγονε δι' ἡμᾶς, ὅπως ἡ πρώτη καταδίκη λυθῇ καὶ ἀναιρεθῇ τοῦ διαβόλου ἡ τυραννίς, καὶ ἀνοιγῶσιν πάλιν ἡμῖν οὐρανοῦ πύλαι, ἃς κακῶς ἑαυτοῖς ἀπεκλείσαμεν. καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἔστη, ἀλλὰ καὶ τριήμερος ἀναστὰς

καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανούς, ὅθεν ἐλήλυθεν,

πνεύματος τοῦ ἁγίου ἄφατον ἡμῖν ἐχαρίσατο χάριν καὶ μαθητὰς ἀπέστειλε τὰς ἐκείνου κηρύττοντας ἐντολάς, πάντα καὶ αὐτοὺς κίνδυνον ἀναδεχομένους καὶ καθημερινοῖς θανάτοις ἐγκαρτεροῦντες, ὥστε τὸν περὶ ψυχῆς ἡμῖν θάνατον ἐπαμῦναι καὶ

8 II Pet. 3, 3 9 s. Tit. 3, 4. 3
26 s. Act. 1, 3 s. 32 Baruch 3, 38

12 Baruch 3, 38

17 f. ⟨*ὁ δεσπότης*⟩ cf. Barlaam u. Joas. p. 1077 B

V_c

πρὸς δὲ τὸν ἀληθινὸν θεόν, ὅς ἐστιν αὐτὸς ἅμα πατρὶ καὶ πνεύματι, ἐπαναγόμεθα. διὰ τοῦτο καὶ πληγὰς καὶ θάνατον ἑτοίμως ὑπὲρ αὐτοῦ ὑπομένομεν, μηδεμίαν „τῆς σαρκὸς πρόνοιαν εἰς ἐπιθυμίαν“ ποιούμενοι. οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς θανόντες νέον αὖθις τὸ σῶμα τοῦτο καὶ ἄφθαρτον ἀπολάβωμεν, ἡνίκα πᾶσα φύσις „ἐν ῥιπῇ“ τῶν βροτῶν ἀναστήσεται, τῶν βεβιωμένων ἕκαστος αὐτῶν τὰς ἀμοιβὰς ἀναλόγως λαβεῖν.

Ἐπίγνωθι τοιγαροῦν καὶ αὐτός, ἐμοί τε πεισθεὶς καὶ τοῖς προτεθεῖσι σοφοῖς ὑμῶν, τοῦτον εἶναι σωτῆρα καὶ θεὸν ἀληθῆ, τὸν παντὶ τρόπῳ σωτηρίους ὁδοὺς τοῖς ἀνθρώποις ἀνοίγοντα πρὸς ἐπιστροφὴν τῆς „πατροπαραδότου“ πλάνης αὐτῶν. οὕτω γὰρ καὶ ταῖς σοφαῖς ὑμῶν φαντασίαις καὶ ἀπατηλαῖς τῆς αὐτοῦ μακρυνομένοις δυσσεβῶς ἐπιγνώσεως οὐκ ἀπηξίωσε τῆς αὐτοῦ θεότητος δε⟨ῖ⟩ξαι μικρὰν ἀπαυγήν, κἂν αὐτοὶ βλέποντες οὐκ ἔβλεπον καὶ ἀκούοντες οὐ συνίεσαν. οὕτω καὶ τοῦ ψευδωνύμου θεοῦ ὑμῶν τὸ μαντεῖον Ἀπόλλωνος ᾠκονόμησε λαλῆσαι περὶ αὐτοῦ, ἵνα πᾶσαν ἀποκλείσῃ πρόφασιν ἀπολογίας ὑμῖν, τοῖς μὴ βουληθεῖσι τῆς τῶν εἰδώλων ἀποστῆναι βδελυρᾶς προσκυνήσεως καὶ οἰκειωθῆναι τῷ λέγοντι „δεῦτε πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς“.

Metaphrast

ἀποστῆσαι πᾶσαν ἀπάτην ἡμῶν καὶ τὴν οἰκουμένην αὐτῷ παραστῆσαι πᾶσαν. διὰ τοῦτο χρὴ διὰ πάντων ἐλθεῖν καὶ ἡμᾶς, καὶ τῶν παθημάτων αὐτῷ κοινωνῆσαι, συμφύτους γενομένους „τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου“, ἵνα „καὶ τῆς ἀναστάσεως“ καὶ τῆς βασιλείας αὐτῷ κοινωνήσωμεν.

Τούτοις οὖν καὶ σὲ πεισθῆναι προσήκει καὶ αὐτὸν ἐπιγνῶναι

θεὸν ἀληθῆ καὶ οἰκειωθῆναι τῷ λέγοντι „δεῦτε πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς“·

εἰ δὲ μὴ τούτοις, ἀλλὰ τοῖς ὑπὸ τῶν σῶν θεῶν τε καὶ ποιητῶν εἰρημένοις.

πάντως γάρ σοι καὶ ὁ σοφὸς Πλάτων καὶ ὁ μουσικὸς Ὀρφεύς, ὁ καὶ ἄψυχα τῇ λύρᾳ κινῶν, ὡς λόγος, ἔτι δέ σοι καὶ ὁ γενναῖος ἐκεῖνος Ἀπόλλων ὁ καθαρὸς διαρρήδην αὐτὸν καὶ ἄκοντες ἀνομολογοῦσι θεόν, καί τι δι' αὐτῶν παρεδείχθη τῆς ἀληθείας, ὥστε πᾶσαν τοῖς ἀσεβέσι πρόφασιν περιαιρεθῆναι, κἂν αὐτοὶ ἐμωράνθησαν καὶ βλέποντες οὐχ ἑώρων καὶ ἀκούοντες οὐ συνίεσαν.

---

6 Rom. 13, 14 10 I Kor. 15, 52 20 Pet. 1, 18 25 Mc. 4, 12 Parr. 27 Vgl. Buresch, Klaros 130 (cod. Atheniensis: ὅτι ὁ ψευδώνυμος τῶν Ἑλλήνων θεὸς Ἀπόλλων κτλ.) 34 Mt. 11, 28

4 I Pet. 4, 13 5 s. Rom. 6, 5 18 Mt. 11, 28 32 Mc. 4, 12 Parr.

---

2 ἀληθῆ C 10 ἀπολάβοιμεν P

1 ἀποστῆναι Migne gr. adducerent Migne lat. 30 καὶ αὐτῶν Migne gr. ab eis Migne lat.

III

Hat Rendel Harris recht, wenn er den Hagiographen für diese Reden der Katharina eine Anleihe gerade bei der altchristlichen Apologetik machen läßt? Von vornherein wird die Möglichkeit nicht abgewiesen werden können. Ist schon jedes Martyrium eine Apologie des Christentums durch die Tat, und entspringt jede Märtyrererzählung schließlich einer apologetischen Absicht, so müssen vollends solche Verteidigungsreden, wie sie die Märtyrer in vielen Akten halten, nach Form und Inhalt da ihre nächste Verwandtschaft finden, wo die Berechtigung des Christenglaubens berufsmäßig vor maßgebenden Einzelpersonen oder vor der breiten Öffentlichkeit verteidigt wird, d. h. eben in der Hinterlassenschaft der eigentlichen „Apologeten". Wir brauchen hier nicht zu erörtern, wie weit bei diesen selbst nun die Form der Rede lediglich Einkleidung ist. Wir brauchen auch nicht die Streitfrage neu aufzurühren, ob die Verteidigungsreden der Märtyrer durchweg Buchliteratur sind, oder welches Maß von Wirklichkeit etwa doch hinter ihrer „dramatisierten Apologetik" verborgen sein mag.[16] Für uns genügt es hier, wenn auch nur in einzelnen Passionen die Reden nachweislich aus der alten apologetischen Literatur übernommen sind. Geffcken hat bereits als besonders charakteristisches Beispiel die Acta Philippi genannt: sie „begehen schon ein Plagiat an einem wirklichen Autor".[17] Nach Führer, der zuerst in einer Rede des genannten Märtyrers die Benutzung einzelner Stellen aus dem *Προτρεπτικός* des Clemens von Alexandrien nachwies[18], machte Geffcken auf einige weitere Instanzen aus der gleichen Rede aufmerksam.[19] Doch ist damit nicht nur die Reihe der Beziehungen zwischen der Philippusrede und Clemens noch nicht erschöpft, sondern — und dies ist besonders lehrreich — auch fast die ganze Rede des Diakons Hermes aus den gleichen Akten erweist sich als mit Ausführungen des *Προτρεπτικός* parallel und wird erst durch sie verständlich. Da dies u. W. noch nicht beachtet worden ist, mag hier das ganze Verhältnis der Acta Philippi zu Clemens zur Anschauung gebracht werden[20]:

16) Vgl. J. Geffcken, Die Acta Apollonii 1904 (Nachr. GGW. S. 262ff.); ferner N. Jahrb. kl. Alt. 1905 S. 652; Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, S. 246ff.; Hermes 1910 S. 39ff. Dagegen Ad. Harnack DLZ. 1904, 2464ff. SBA. 1910, S. 105ff. Zusammenfassend K. Holl. N. Jahrb. kl. Alt. 1914, S. 521—556.

17) J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 247, Holl a. a. O. S. 529 A.

18) Er notiert in Mitt. d. k. deutsch. arch. Inst. Röm. Abt. VII (1892) S. 158ff. die Stellen aus Clemens Protr. 30, 2. 7 und 53, 2. 3.

19) Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 249, verweist auf Clemens Protr. 56, 5. 6.

20) Der griechische Text ist nach der Ausgabe von O. Stählin abgedruckt, Clemens Alexandrinus I 1909; für den lateinischen ist neben der Ausgabe Ruinarts die der Bollandisten zugrunde gelegt, ASS. Oct. IX, 546ff.; die dort notierten Varianten (besonders des cod. B) sind in den Text gesetzt, wo die Parallelen des griechischen Textes dazu rieten. Erwähnt sei noch, daß es auch hier eine kürzere Form der Akten, ohne die Reden, gibt: ASS. Oct. IX, 539.

Philippus' Rede

Clemens Alexandrinus Protrepticus	Acta S. Philippi * * * *
53,2, *οἶδα ἐγὼ πῦρ ἐλεγκτικὸν καὶ δεισιδαιμονίας ἰατικόν*	8. Hic est ignis ille diuinus, iustus, factorum omnium optimus iudex, qui ad terram defluens quodcumque inutile invenit exurit.
(30,7. *οὗτος οὖν ὁ Ἡρακλῆς δύο πρὸς τοῖς πεντήκοντα ἔτη βεβιωκὼς κατέστρεψε τὸν βίον διὰ τῆς ἐν Οἴτῃ πυρᾶς κεκηδευμένος.*	Hic Herculem, dum incensos fieri deos putat, in amorem expetendae mortis impegit, qui infelix in Ideo monte combustus est.
30,2. *οὗτος μὲν οὖν κεῖται κεραυνωθεὶς ἐν τοῖς Κυνοσουρίδος ὁρίοις.*)	et Aesculapium medicum in monte Cynozuridos fulminatum consecrationem mereri a gentibus fecit; non aliqua potestate sed poena proprio infelix commendatur exitio, minus credo putaretur valere, si viveret.
53,2. *τοῦτο τὸ πῦρ καὶ ἐν Ἄργει νεὼν σὺν καὶ τῇ ἱερείᾳ κατέφλεξεν Χρυσίδι*	Hic exussit
καὶ τὸν ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀρτέμιδος δεύτερον μετὰ Ἀμαζόνας	eum quem Ephesini deum habere se credunt,
καὶ τὸ ἐν Ῥώμῃ Καπιτώλιον ἐπινενέμηται πολλάκις.	hic Romanae urbis et Capitolium incendit et templum.
	Hic Eliogabalum pari cremavit incendio;
οὐκ ἀπέσχετο δὲ οὐδὲ τοῦ ἐν Ἀλεξανδρέων πόλει Σαράπιδος ἱεροῦ.	nec in Alexandria Serapis pepercit hospitio, arsit namque cum templo.
	Quis rogo ab his speret auxilium, qui se nec possunt servare nec facere? fit ab illo a quo colitur et, si incensus subito mane fuerit, pervigili artificis cura nocte reparatur. numquam his itaque numen deesse poterit, si aut ligna facientibus suggerantur aut saxa.
53,3. *Ἀθήνησι γὰρ τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως κατήρειψε τὸν νεών,*	Arsit libenter in Athenis Liberi patris habitaculum sciens deum suum fulmine consecratum.

2 omnium] + et *alii* 8 Ideo *B* Ygiae *alii* 12—15 non — viveret *om. B* 23 *l.* Eliogabalium? 29 fit — colitur] ni ab illo fiat a quo coluntur *B* 31 pervigilis *alii*

Arsit et armata Minerva: nihil illam Gorgoneum pectus nec defendit ille picturatus splendor armorum; melius illa tunc pensa tractasset.

καὶ τὸν ἐν Δελφοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος πρότερον ἥρπασεν θύελλα, ἔπειτα ἠφάνισε πῦρ σωφρονοῦν.

Similiter Delphicum Apollinis templum primum affecit turbo nescio quis, post ignis incendit.

Nulli hic ignis gratia intercedente colludit, sic probator iusti ut est punitor iniusti, atque bonis non flamma sed lux est.

* * *

56, 2. *οἴμοι τῆς ἀθεότητος... τῆς ἀληθῶς ὄντως οὐσίας συλήσαντες τὸ θεῖον.*

56, 4. *τί δὴ οὖν, ὦ μάταιοι καὶ κενόφρονες ... τὸν ὑπερουράνιον βλασφημήσαντες τόπον εἰς τοὔδαφος κατεσύρατε τὴν εὐσέβειαν, χθονίους ὑμῖν ἀναπλάττοντες θεοὺς .....*

10. Heu miseros et deflendos, qui divinitatis sacrosanctum numen ignoratis! heu infelices vos, qui coelestia ad terrena transfertis et veritatis ignari invenitis et facitis quod colatis!

56, 3. *τί δ' ἄλλο χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἢ ἀδάμας ἢ σίδηρος ἢ χαλκὸς ἢ ἐλέφας ἢ λίθοι τίμιοι; οὐχὶ γῆ τε καὶ ἐκ γῆς; οὐχὶ δὲ μιᾶς μητρὸς ἔκγονα, τῆς γῆς, τὰ πάντα ταῦτα ὅσα ὁρᾷς;*

Quid aurum, argentum, aes, ferrum vel plumbum? nonne ex terra et nutriuntur et constant?

Ignoratis Christi nomen, quod nec comprehendere aestimatio nec quantum sit potest humana mens capere. aut habere aliquid illa adseritis potestatis, quae faber oscitans aut vinolentus effecit. si diligentius auctor expressit effigiem, continuo simulacro illi et potestas adscribitur et numen aptatur.

---

3 s. illi pectoratus *alii* 4 illa tunc] infelix si *alii* 8 s. nulli — sic] et sic ignis *B* 11 ut *cf. p.* 17, 17 et *codd.* 15 nomen *alii* 27 s. ignoratis — aestimatio] ignorantia Christi nomen inquit comprehendere vel aestimare *B* 30 aut] cur *B* 32 vinosus *alii* 33 auctor] subito *alii* (*l.* solito?) 35 nomen *alii*

Domuum vestrarum sive villarum aedificia tota sunt numina. quotidiana ergo vobis sunt blasphemia et quotidiana peccata. cum ad usus domesticos aliquod lignum incenditur, dei vestri corpus exuritur. qua te enim in hoc crimine excusatione defendis? dicis „lignum illud non erat deus“? respondebo tibi „sed esse poterat, cum placuisset artifici“. ne adhuc quidem in quibus sitis tenebris pervidetis?

56, 5. *καλὸς ὁ Πάριος λίθος, ἀλλ' οὐδέπω Ποσειδῶν.*

Bonus lapis Parius: numquid si sculptus est, bonus poterit esse Neptunus?

καλὸς ὁ ἐλέφας, ἀλλ' οὐδέπω Ὀλύμπιος. . . . .

Bonum ebur: numquid pulcrius illud expressus in eo Iupiter fecit?

προ<σ>ῆλθεν ἡ τέχνη, περιβέβληται τὸ σχῆμα ἡ ὕλη, καὶ τὸ πλούσιον τῆς οὐσίας πρὸς μὲν τὸ κέρδος ἀγώγιμον, μόνῳ δὲ τῷ σχήματι γίνεται σεβάσμιον.

Haec bene cupidi artifices invenerunt, ut cuicumque metallo vultus aptatus pretium magis efferret, non potestatis gratia sed aestimatione mercedis.

56, 6 . . . *γῆ ἐστιν . . .*
γῆν δὲ ἐγὼ πατεῖν, οὐ προσκυνεῖν μεμελέτηκα.

Ex terra ergo sunt omnia, quam calcare non adorare debemus; nobis enim illam ad possidendum deus fecit, vobis ut video deos illa generavit.

* * *

Hermes' Rede

21. . . . . .

89, 2. *τοῦτ' αὐτὸ γάρ τοι τὸ κάλλιστον τῶν ἐγχειρουμένων ἐστίν, ὑποδεῖξαι ὑμῖν ὡς ἀπὸ μανίας καὶ τοῦ τρισαθλίου τούτου ἔθους ἐμισήθη ἡ θεοσέβεια· οὐ γὰρ ἂν ἐμισήθη ποτὲ ἢ ἀπηγορεύθη*

Breviter tibi et his qui adsistunt, o praeses, dilucideque monstrabo, quod ex vanitate miserabili facta est odiosa tibi pietas. nam unde est, ut veritatem falsitas, innocentiam malevolentia, postremo homo hominem festinet

---

1 s. domuum — numina] et domuum variarum seu villarum aedificia fiunt etiam numina vestra *B* 15 sculptor eius bonus est *alii* 27 illa *alii*

ἀγαθὸν τοσοῦτον, οὗ μεῖζον οὐδὲν ἐκ θεοῦ δεδώρηταί πω τῇ τῶν ἀνθρώπων γενέσει, εἰ μὴ

συναρπαζόμενοι τῷ ἔθει, [ἡμῖν,

εἶτα μέντοι ἀποβύσαντες τὰ ὦτα

89, 3. οἷον ἵπποι σκληραυχένες ἀφηνιάζοντες τοὺς χαλινοὺς ἐνδακόντες, ἀπεφεύγετε τοὺς λόγους, ἀποσείσασθαι μὲν τοὺς ἡνιόχους ὑμῶν τοῦ βίου ἐπιποθοῦντες, ἐπὶ δὲ τοὺς κρημνοὺς τῆς ἀπωλείας ὑπὸ τῆς ἀνοίας φερόμενοι ἐναγῆ τὸν ἅγιον ὑπελαμβάνετε τοῦ θεοῦ λόγον. . . .

90, 1. καὶ οὐκ ἴστε ὡς παντὸς μᾶλλον τοῦτο ἀληθές, ὅτι ἄρα οἱ μὲν ἀγαθοὶ καὶ θεοσεβεῖς ἀγαθῆς τῆς ἀμοιβῆς τεύξονται τἀγαθὸν τετιμηκότες, οἱ δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων πονηροὶ τῆς καταλλήλου τιμωρίας. καὶ τῷ γε ἄρχοντι τῆς κακίας ἐπήρτηται κόλασις· ἀπειλεῖ γοῦν αὐτῷ ὁ προφήτης Ζαχαρίας „ἐπιτιμήσαι

ἐν σοὶ ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἱερουσαλήμ· οὐκ ἰδοὺ τοῦτο δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός;“ τίς οὖν ἔτι τοῖς ἀνθρώποις ὄρεξις ἔγκειται θανάτου ἑκουσίου; τί δὲ τῷ δαλῷ τῷ θανατηφόρῳ τούτῳ προσπεφεύγασιν, μεθ᾽ οὗ καταφλεχθήσονται, ἐξὸν βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν . . . .

91, 1. ἰδέτω τις ὑμῶν τοὺς παρὰ τοῖς εἰδώλοις λατρεύοντας, κόμῃ ῥυπῶντας, ἐσθῆτι πιναρᾷ καὶ κατερρωγυίᾳ καθυβρυμένους, ... ἔργῳ δεικνύντας τῶν εἰδώλων τὰ τεμένη τάφους τινὰς ἢ δεσμωτήρια, οὗτοί μοι δοκοῦσι πενθεῖν, οὐ θρησκεύειν

22 Zach. 3, 2

adpetere? quid enim simile homini deus aliquando formavit? sed conatus est diabolus opus caeleste violare: invenit illa, quae colitis, et servos iuris sui sacrificando vos fecit; nam ut subito equi ferventes insania, non obtemperantes lupatis, auriga contemto, relicto salubri campo, mortis ignari ad praecipitia festinant, ita vos ipsos praecipitastis insania et praetermisso dei verbo consilia diaboli scelesta tenuistis.

Haec est itaque caelestis vera sententia, ut bonos ac pios gloria, malos persequatur infamia, atque ut illis merces, ita istis poena succedat. sic

propheta Zacharias eloquitur dicens: „increpet in te dominus, satan, increpet

in te qui elegit Ierusalem; nonne hic torris obustus abstractus de flamma est?“

quae ergo adhuc hominibus est cupido qui ad lignum obustum ac letiferum confugistis, cumque pariter ardeatis, liceat brevissimum infirmae lucis circulum sic transigere, ut ad bona lucis aeternae veniamus.

Vos autem qui cum ingenti inluvie vestis et corporis, capillis sordidis ac dimissis tumulos et templa observatis et carceres, videmini mihi deos vestros non colere sed lugere, et ante iudicium poenam iam sustinere peccati.

22 Zach. 3, 2

27 s. adhuc . . . qui] adhuc vobis . . . qui *B* (*l.* adhuc mortis . . . quid?) 29 s. *l.* cum quo pariter ardeatis, ⟨cum⟩ liceat? 30 licet *alii* 36 dimissis] + quibus *alii* tumulos et] *l.* ut tumulos?

τοὺς θεούς, ἐλέου μᾶλλον ἢ θεοσεβείας ἄξια πεπονθότες.

91, 2. *καὶ ταῦτα ὁρῶντες ἔτι τυφλώττετε καὶ οὐχὶ . . . καταφεύξεσθε . . .*
ἐπὶ τὸν ἔλεον τὸν ἐξ οὐρανῶν;

92,1. *εἶτα κύνες μὲν ἤδη πεπλανημένοι ὀδμαῖς ῥινηλατοῦντες ἐξίχνευσαν τὸν δεσπότην, καὶ ἵπποι τὸν ἀναβάτην ἀποσεισάμενοι ἑνί που συρίγματι ὑπήκουσαν τῷ δεσπότῃ. „ἔγνω δέ,“ φησί, „βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ,*
Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω.“

11 Jes. 1, 3

Quid haec videntes in caecitate consistitis nec ad liberatoris vestri auxilium convolatis?

Canes dominum odore vestigant, et audito rectoris sibilo equus, quem ignarus paulo ante proiecit, inquirit. praesepe agnito bos concurrit ad dominum et asinus stabulum possessoris invenit. Israel dominum solus ignorat iuxta quod lectum est „Israel non me cognovit“, omnium dominum, nec timuerunt iudicium iusti. per undam pereant, sicut sub Noë. aliorum vero in solitudine genua sunt soluta. alios ignis exussit ideo, quod praecepta nemo servabat.

10ss. Jes. 1, 3

3 qui *alii* 15—20 omnium — servabat] dominum suum, dominatorem omnium, unde et iusto iudicio dei alii eorum in solitudine a serpentibus perierunt, alii ab igne exusti sunt, alii subito terrae hiatu absorpti sunt; sic ergo restat et vos aeternaliter perituros, nisi recedentes ab idolorum cultura deum qui in caelis est colere et adorare velitis *B*

In diesem Falle scheint wirklich kein Zweifel möglich: für die Reden dieser Acta Philippi ist irgendwie eine Anleihe bei der altchristlichen Apologetik gemacht worden.[21]) Aber liegt die Sache bei den Reden der Acta Catharinae deshalb ebenso? Auf den ersten Blick mochte ja Rendel Harris die von ihm herausgeschälten Stücke für Teile eines Ganzen, und zwar für Reste einer alten Apologie ansprechen. Fehlte auch der in solchen Werken meistenteils vorhandene,

21) Woher stammen aber die Stücke, die in unserem Clemenstext keinerlei Parallele haben, wie z. B. die Nachrichten über den Brand des Tempels des Eliogabal und der Minerva (vgl. dazu Führer a. a. O.)? Woher der oben nicht mit abgedruckte Anfang der Philippusrede mit seiner eigentümlichen Ausgestaltung der Wundererzählung von den sizilischen „Frommen“, die hier nicht zwei Jünglinge sind, sondern entsprechend dem von Philippus vorher behandelten Fall der Töchter Loths (*ac ne in solo Oriente prius se ignis ostenderet, in Sicilia quoque atque in Italia visa est res digna miraculo* etc.) als zwei *virgines* vorgeführt werden, während der Ort nachher doch *Piorum locus* heißt? Woher endlich die Oratio Severi, das Gebet eines anderen Gefährten des Philippus (c. 12) auf dessen Eigenart die Archäologen längst aufmerksam geworden sind, vgl. K. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902, S. 25.

aus juristischen und moralischen Gründen erhobene Anspruch auf Toleranz, so waren um so deutlicher die beiden unentbehrlichen, konstitutiven Gedankenreihen vertreten, durch die der alte Apologet auf die öffentliche Meinung zu wirken sucht: die negative, eine scharfe, wenn auch unselbständig und kritiklos geführte Polemik gegen die heidnischen Kulte, und die positive, eine lehrhafte Darstellung und Rechtfertigung des Christenglaubens. Aber, wenn schon unser Hagiograph dies beides aus einer Quelle schöpfte, muß diese Quelle denn gerade eine altchristliche Apologie aus der Zeit zwischen Quadratus und Theophilus sein? Muß der Fall nicht vielmehr nach dem der Artemii Passio des sonst unbekannten Johannes von Rhodus beurteilt werden[22]), der nach Batiffols und Bidez' Feststellungen ein älteres, noch heute vorhandenes Martyrium seines Helden erweitert hat, indem er außer kirchengeschichtlichen Auszügen auch noch solche aus irgendeiner späten apologetischen „Sammlung" einschaltete.[23. 24]) Kurz, ob die Reden der Katharina tatsächlich auf eine Apologie des 2. Jahrh. zurückgehen oder nicht, darüber wird schließlich nicht überlieferungsgeschichtliche Analogie oder formgeschichtliche Betrachtungsweise, sondern nur der Inhalt selbst entscheiden.

IV

Es ist schon oben gesagt worden, daß die Hypothese von R. Harris auf den ersten Blick besticht; und sie tut das vor allem im Hinblick auf die eigentümliche Überlieferung der Aristides-Apologie und auf den längst beobachteten „formgeschichtlichen" Zusammenhang zwischen Apologetik und Martyrienliteratur; sie wird freilich schon fraglicher, wenn man das Verhältnis, in dem die einzelnen Textrezensionen der Passio Catharinae zueinander stehen, ins Auge faßt. Und man muß es bedauern, daß R. Harris selbst die uneinheitliche Gestaltung, in der die Überlieferung dieses Martyriums vorliegt, nicht in den Kreis seiner Erwägungen gezogen hat. Es ist bereits augenscheinlich geworden, daß der vom Metaphrasten aufgenommene Text eine glättende und ausgestaltende Fortbildung des in allem kürzeren und gedrungeneren Textes V_C ist; aber die Wahrscheinlichkeit spricht nun auch dafür, daß diejenigen Formen der Überlieferung, in denen die „Virgilische" und „rhetorische" Katharina ihre Reden hält, die ursprünglichen sind, wobei freilich V_B durchaus nicht älter als V_C zu

---

22) ASS. Oct. VIII, 856 = Migne S. G. 96, 1251, später in der gewohnten Manier überarbeitet von Symeon Metaphrastes = Migne S. G. 115, 1159.

23. 24) Schon der Titel der Passio weist darauf hin: *Ὑπόμνημα ἤγουν ἐπεξήγησις τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Ἀρτεμίου συλλεγὲν ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Φιλοστοργίου καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Ῥοδίου.* Vgl. P. Batiffol, Röm. Quartalschr. III, 1889, S. 252 ff. und besonders J. Bidez in seiner Ausgabe von Philostorgius' Kirchengeschichte, Leipzig 1913, S. XLIV ff. Bidez hat dabei bereits auf das Martyrium der Katharina hingedeutet (S. LI) und hierin Peeters' Zustimmung gefunden (Anal. Boll. 26, 7).

sein braucht, während V_A als Epitome der längeren Textform — sei es V_B oder V_C — anzusehen ist.[25]) Es liegt danach also nicht so, daß sich schon aus der Form der Überlieferung die Annahme empfiehlt, in diesen Reden den Niederschlag alter Quellen zu erblicken. Zur Sicherheit freilich kommt man auf diesem Weg nicht; denn auch der Umstand, daß in der vom Metaphrasten wiedergegebenen Textrezension auch diese die angebliche altchristliche Apologie reproduzierenden Redestücke stilistisch geändert und inhaltlich erweitert sind, brauchte an und für sich noch nicht die Hypothese von R. Harris umzustoßen. Und doch kommt man schließlich zur völligen Ablehnung dieser Hypothese, und zwar um so entschiedener, je mehr man sich in die einschlägige Literatur einarbeitet. Welches sind die Gründe, auf welche wir dies Urteil stützen können?

I

Unter den Zitaten, die sich in den in Betracht kommenden Reden der Katharina befinden[26]), steht ein in seiner daktylischen Form wohl an manche der Carmina des Gregor von Nazianz[27]) erinnernder Vers, der dem Apollo in den Mund gelegt wird. Hier fallen einem sehr bald die Worte auf: *Ὁ δὲ παϑὼν ϑεός ἐστι, καὶ οὐ ϑεότης πάϑεν αὐτή· ἄμφω γὰρ βροτόσωμος καὶ ἄμβροτος.* Und man fragt sich unwillkürlich: Sind das altchristliche Vorstellungen? Kann hier also altchristliches Gut verborgen sein? Gewiß, wir finden z. B. schon bei Ignatius ad Rom. 6, 3 den Ausdruck von dem *πάϑος τοῦ ϑεοῦ μου*[28]); und es wäre nicht schwer, ähnliche Wendungen modalistischer Ge-

25) Die Argumente dafür sind bereits in Abschnitt II unserer Untersuchung vorgelegt worden. Nur darauf darf vielleicht hier noch hingewiesen werden, daß man wohl noch die Absicht der Verkürzung und ihre Ursache in der V_C geradezu entgegengesetzten Erklärung der Katharina bei V_A cap. 11 ausgesprochen finden kann: *πᾶσαν οὖν συλλογισμῶν ἰδέαν καταλείψασα τῆς μωρᾶς καὶ ἀπατεῶνος σοφίας τῶν ἀπὸ γῆς φωνούντων ποιητῶν ὑμῶν καὶ ῥητόρων ..., αὐτήν σοι τὴν ἀληϑινὴν καὶ πάντα νοῦν ὑπερέχουσαν κηρύξω σοφίαν.* Dementsprechend zitiert V_A nur David, d. h. Psalm 114, 13; 134, 16. — Man könnte freilich auch die Entwickelung der Texte in umgekehrter Weise vollzogen denken; so also, daß V_A das Fundament wäre, aus dem V_B und V_C hervorgegangen sind. Denn auch V_A hat an den entscheidenden Stellen Reden, die Katharina vor dem König und vor dem Rhetor hält; und zwar sind diese Reden wie Keimzellen, an die sich die eine altchristliche Apologie verwertende Ausgestaltung in V_C sehr wohl anschließen könnte. — Hinzuweisen ist auch darauf, daß die Vorstellung vom *μάρτυς* bei V_A und V_B als dem die Erscheinung Christi vor dem Ende schauenden und erlebenden Jünger Christi rein und kräftig ausgeprägt ist, während sie bei V_C abgeblaßt erscheint, ebenso wie das letzte Gebet der Katharina zu Christus bei V_C in seiner bildhaften Anschaulichkeit einen späteren Eindruck macht. — Daß zwischen V_A und V_B ein engerer Zusammenhang besteht, zeigt sich wohl auch darin, daß hier in beiden Fällen ein Athanasius oder Anastasius als Schreiber des Martyriums erscheint, während V_C davon nichts weiß.

26) c. 6 u. c. 11 bei V_C; c. 4, c. 10, 11 u. 12 beim Metaphrasten.

27) Vgl. Migne S. G. 37, S. 403 u. 406.

28) Vgl. etwa noch Eph. 7, 2.

dankenführung in der altchristlichen Literatur nachzuweisen.[29]) Aber es ist von diesen Wendungen doch eben prinzipiell verschieden, wenn in unserem Vers auf das Leiden und Nichtleiden des sterblichen und zugleich doch unsterblichen Gottes reflektiert, und wenn dazu zwischen *θεός* und *θεότης* unterschieden wird. Und man fragt sich wiederum: Sind das altchristliche Vorstellungen? Wird nicht hier vielmehr die Zweinaturenlehre vorausgesetzt und dabei auf das Problem des Leidens Christi reflektiert, wie es sich aus den letztlich im Gottesgedanken wurzelnden Gegensätzen zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Christologie ergeben mußte?

Wenn sich der christologische Gegensatz vor allem an der Frage nach der Geburt Christi veranschaulicht hat, so hat er sich doch auch von Anfang an und später mit steigendem Nachdruck in der Frage nach dem Subjekt des Leidens Christi ausgedrückt. Und das Problem unseres Verses selbst: Hat Gott gelitten oder der Mensch? Und die Antwort, daß zwar der Leidende Gott war, ohne daß doch seine Gottheit gelitten hat, ist nur dort möglich, wo die Fragen der Zweinaturenlehre mit ihren begrifflichen Konsequenzen im Zentrum des theologischen Denkens stehen.

Dementsprechend spielt das theologische Problem des Leidens Christi bereits in den brieflichen Auseinandersetzungen Cyrills mit Nestorius eine Rolle[30]) und tritt auch in der späteren Schriftstellerei des Nestorius deutlich hervor.[31]) Es wird genügen, wenn wir zum Beleg je eine Stelle aus einem Brief des Nestorius an Cyrill und des Cyrill an Kleriker Konstantinopels anführen: *Ἀπαθὴς μὲν θεότητι, παθητὸς δὲ τῇ τοῦ σώματος φύσει.* Und: *Ὡς δὲ πολλάκις εἴπομεν, ἡ ἁγία σύνοδος αὐτὸν ἔφη παθεῖν τὸν λόγον, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, παθεῖν δὲ σαρκὶ κατὰ τὰς γραφάς.*

Schon früher hat Apollinaris gelegentlich das Problem behandelt, wie der Satz aus der *κατὰ μέρος πίστις* beweist[32]): *Ὁμολογοῦμεν τὸ πάθος τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα,* und in seiner Schule tritt das Problem

---

29) Z. B. Zephyrin bei Hippolyt, Refut. IX, 11, wozu Harnacks Abhandlung „die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs" (S. B. A. 1923, VII) zu vergleichen wäre. Siehe ferner die Zusammenstellung bei Anastasius Sin. Viae Dux XII (Migne S. G. 89, S. 196 f.)

30) Mansi IV, 893 u. 1164; vgl. auch die charakteristische Bemerkung des Timotheus Älurus bei Leontius von Byzanz (Migne S. G. 86, I, S. 276) über Cyrill von Alexandrien: *καὶ ὅ γε σαρκὶ παθεῖν τὸν θεὸν ἀποφηνάμενος λόγον τοὐναντίον φησὶν οὐδενὶ τρόπῳ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδέξασθαι πάθος.*

31) Liber Heraclidis ed. Nau S. 204: Si tu dis la vérité que dieu est impassible dans un corps passible, n'emploies-tu pas le mot impassible uniquement pour tromper, afin qu'on te laisse nous dire et enseigner par tous (moyens) que dieu est passible et mortel, et m'accuser sur ce point, moi qui dis que le temple de dieu est passible et que ce n'est pas celui qui a vivifié le corps qui a souffert. Vgl. ferner S. 199, 219, 230 und Loofs, Nestoriana 235/6. — Auch Proklus von Cyzikus erörtert bei Mansi IV, S. 677 unsere Frage im Nestorianischen Sinn.

32) Bei Lietzmann, Apollinaris S. 78; vgl. fragm. 95, S. 229.

mit steigender Deutlichkeit in den Vordergrund, wofür wir uns etwa auf folgendes Fragment berufen können: Non adest separatio divinitatis et humanitatis, dum ipse fuit in cruce.[33])

Das erste also, was für uns aus diesen flüchtigen Überlegungen resultiert, ist dies: Die Verse sind nachchalcedonensisch oder doch zum mindesten auf dem Boden der Zweinaturenlehre oder in der Zeit der christologischen Kämpfe entstanden.

Aber wir glauben, den Kreis noch enger schließen und das geistige Milieu und damit die Zeit dieser Verse noch genauer bestimmen zu können. Das Problem des leidenden Gottes — wer hat für uns gelitten, der Gott, der Mensch oder der Gottmensch? — ist wohl selten so eifrig behandelt worden wie in einem aus Anlaß des theopaschitischen Streites entstandenen Corpus antimonophysitischer Briefe, das verschiedene an Petrus Fullo gerichtete, aber gefälschte Briefe enthält.[34])

Wir wollen einige Stellen aus diesen angeblich an Petrus Fullo gerichteten Briefen hersetzen, um unser Urteil zu erhärten. *Εἰ δὲ καὶ ἀπαθὴς ἡ τριάς, πῶς ὁ θεὸς λόγος ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν; εἰ δὲ οὐκ ἔπαθε, πῶς ἡ ἑτέρα φύσις τῆς σαρκὸς οὐκ ἔπαθε; καὶ εἰ πᾶν τὸ πάσχον κτιστόν, πῶς ὁ θεὸς λόγος οὐ κτιστός, πάσχων σαρκί; εἰ δὲ πάσχει σαρκὶ ὁ θεός, πῶς οὐ πάσχει θεότητι*[35]); oder: *Σὺ ἐκδιδάσκεις αὐτοὺς μὴ λέγειν τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σταυρὸν ὑπομεμενηκέναι· ὅς ἐστι θεὸς κατὰ τὴν ἐκ θεοῦ καὶ πατρὸς προαιώνιον καὶ ἀπαθῆ γέννησιν, καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἐπ᾽ ἐσχάτων ἡμερῶν γέννησιν, καθ᾽ ἣν καὶ τὸ πάθος ὑπέμεινεν· ἀλλ᾽ ὅτι ὁ εἷς τῆς τριάδος ἀπέθανεν, ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος.*[36])

---

33) Fragm. 189, S. 321 Lietzmann; vgl. auch fragm. 186, S. 319, sowie die von Cyrill ad reginas zitierte Stelle aus Pseudoathanasius de inc. dei verbi (S. 306 Lietzmann): *Θεὸν ... ὁμολογοῦμεν εἶναι τὸν κύριον τῆς δόξης τὸν ἐσταυρωμένον*; ferner S. 297: *Αὐτὸν ἀπαθῆ, αὐτὸν παθόντα* und S. 292.

34) Vgl. G. Krüger, Artikel Theopaschiten P. R. E[3] XIX und E. Schwartz, Acta conc. oec. II, S. V ff. — Über die Stellung der Monophysiten selbst zu dem Problem vgl. die bei Migne S. G. 86 I, S. 277 ff. abgedruckten Fragmente, bes. S. 284 B: Quare et affirmamus cum magno apostolo Petro Christum passum esse in carne, quamquam in spiritu viventem; passum corpore, in quo erat divinitus. Nec dicimus quidquam passionum ad deitatem usque pervenisse; id enimvero potius negamus; sed deitatem cognovisse passiones dicimus, quae corpori inferebantur. Dazu s. etwa noch Severus Ant. adv. Julianum Halic. bei Mai, Spicilegium Romanum X, 169 ff.

35) Mansi VII, S. 1113. Vgl. ibidem: *Καὶ εἴ τις φέρει τὰς δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεις, λέγων θεὸν παθόντα σαρκὶ καὶ οὐ παθόντα Χριστὸν σαρκὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον, καθαιρείσθω.*

36) Mansi VII, S. 1044. Vgl. S. 1040: *Ἐπεὶ οὖν καθὸ λόγος ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς οὐκ ἠδύνατο εἰς ἰδίαν οὐσίαν παθεῖν, ἵνα μὴ εἰς τὴν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρὸς τὸ πάθος λογισθείη (μία γὰρ θεότης πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος,) πάσχει τὸ γεγονὸς ἴδιον τοῦ λόγου ἔμψυχον σῶμα.* S. 1124: *Χριστὸν γὰρ λέγων, τὸν τοῦ θεοῦ παντοκράτορα υἱόν, τὸν σταυρὸν ὑπομεμενηκέναι, τὰ ἑκάτερα λέγεις ἐν τῷ ἑνί, τήν τε αὐτοῦ θεότητα, καθ᾽ ἣν θεός ἐστιν ἀπαθής, καὶ ὁμοούσιος τοῦ θεοῦ καὶ πατρός· καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς θνητός, καὶ ὁμοούσιος τῇ παρθένῳ μητρί. Τὸ γὰρ λέγειν τὸν*

Es ist nicht ganz leicht möglich und würde wohl auch methodisch nicht zweckmäßig sein, wollte man den Versuch machen, durch genaue Interpretation den christologischen Standpunkt des Verfassers des Apolloorakels zu ermitteln. Wir vermögen also nicht zu sagen, ob er zu dem *ὁ θεὸς ἔπαθεν ἐν τῇ σαρκί* gestanden hat, oder ob er etwa, wie es wahrscheinlich ist, näher an die Antiochener heranzurücken ist. Nur darauf wollen wir aufmerksam machen, daß die dem Orakel zugrunde liegende Gliederung von dem Leiden Christi und von seinem Wirken wieder auf Vorstellungen und Probleme führt, die gerade auch im Lauf des christologischen Kampfes formuliert und im 5. und 6. Jahrhundert häufig gebraucht worden sind. Wir brauchen zum Beleg dafür nur auf das Henotikon zu verweisen: *Ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί*[37]), oder auf die Anathematismen des 5. ökumenischen Konzils[38]): *Εἴ τις λέγει ἄλλον εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν θαυματουργήσαντα καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομένῳ ἐκ γυναικός ... ἀλλ' οὐχ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.*[39])

Da wir, wie gesagt, den Versuch einer genauen Fixierung des dogmatischen Gehalts unseres Orakels ablehnen zu müssen glauben, müssen wir darauf hinweisen, daß die Frage nach dem Subjekt des Leidens Christi auch im 6., 7. und 8. Jahrhundert des öfteren erörtert worden ist, wobei die Verschiebung der „Orthodoxie" nach dem Monophysitismus hin charakteristisch hervortritt. Wir berufen uns dafür auf Leontius von Byzanz[40]): *Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, κατὰ τὸν ἀπόστολον Πέτρον, δῆλον ὡς καὶ θεὸς ὁ λόγος οὐχ ὡς τὸ μέρος ἀλλ' ὡς ὁ Χριστὸς λέγοιτο παθεῖν. οὐκοῦν δῆλον ὡς τὸ σαρκὶ οὔτε ὡς δι' ὀργάνου παθοποιοῦ εἴρηται οὔτε μὴν ὡς μέρος οὔσης τοῦ θεοῦ λόγου καθ' αὐτὸν νοουμένου ἐν τῷ λέγεσθαι „Ὁ θεὸς λόγος ἔπαθε σαρκί". Ὥσπερ φαμὲν ὅτι ὁ δεῖνα προσέπταισε τῷ ποδί, ἢ ἐκρεμάσθη τῇ χειρί. Καὶ λέγοντες γὰρ τὸν θεὸν λόγον Χριστὸν νοοῦμεν μετὰ τὴν ἕνωσιν τῶν*

ἕνα τῆς τριάδος παθεῖν, δείκνυσιν αὐτὸν τὸν λόγον παθητόν, ἐὰν οὖν ὁ λόγος παθητός, ὁμοίως καὶ ὁ πατήρ. Vgl. ferner den Tomus des Proklus von Konstantinopel ad Armenios (in acta oec. conc. II, S. 192 Schwartz).

37) Euagrius, Kirchengeschichte III, 14, S. 113 Bidez und Parmentier.

38) Mansi IX, S. 377; vgl. auch hierfür Apollinaris von Laodicaea fragm. 108, S. 232 Lietzmann; wahrscheinlich ist Apollinaris der Urheber dieser Vorstellung.

39) Vgl. auch Eustathius Mon. in seiner gegen Severus geschriebenen ep. de duabus naturis (Migne S. G. 86 I, S. 916 B): *Ὁ ἅγιος διδοὺς τὰ παθήματα τῇ σαρκὶ καὶ τὰ θαύματα τῷ θεῷ, χωρὶς πάσης περιεργολογίας, τὰς φύσεις τὴν σάρκα καὶ τὴν θεότητα ἐνόησεν καὶ ταύτας εἶπεν διακρίνειν δηλονότι τῇ ἐπινοίᾳ.* Vgl. ferner das Glaubensbekenntnis des Paul von Konstantinopel (647) bei Hahn S. 345.

40) Adv. Nest. VII, 11 (Migne S. G. 86 I, S. 1768). Dazu stellen wir das monophysitische Symbol des Pseudogregorius Thaumaturgus (Hahn S. 282): *Εἴ τις λέγει· ἄλλος ὁ παθὼν καὶ ἄλλος ὁ μὴ παθών, καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν τὸν ἀπαθῆ θεὸν λόγον καὶ ἄτρεπτον σαρκὶ ἰδίᾳ παθόντα ἀτρέπτως ... ἀνάθεμα ἔστω.*

φύσεων ἀεί, καὶ ὡς Χριστοῦ μέρος φαμὲν τὴν σάρκα καθ' ἣν παθεῖν καὶ τὸν θεὸν λόγον ὡς Χριστὸν λέγομεν. Dazu stellen wir eine Bemerkung des Johannes von Damaskus[41]): *Ἔπαθεν οὖν ὁ Χριστός, ἐν δύο φύσεσιν ὤν, τῇ παθητῇ φύσει ἐσταυρώθη τε· σαρκὶ γὰρ ἐπὶ σταυροῦ ἐκρεμᾶτο καὶ οὐ θεότητι ... Οὐκοῦν οὐδὲ δύο φύσεις ἐσταυρώθησαν, ἀλλ' ἐγεννήθη ὁ Χριστὸς ἤτοι ὁ θεῖος λόγος ἐνανθρωπήσας, ἐγεννήθη σαρκί, ἐσταυρώθη σαρκί, ἔπαθε σαρκί, ἀπαθοῦς μεινάσης αὐτοῦ τῆς θεότητος.*[42])

Wichtiger aber als diese Nachweisungen scheint uns — und darauf werden wir noch in anderem Zusammenhang zurückkommen — zu sein, daß die Geschichte von Barlaam und Joasaph ein lebhaftes und aktuelles Interesse für das gleiche theologische Problem, übrigens mit ausgeprägt antimonophysitischer Tendenz, bekundet. *Χριστὸς θανάτου γευσάμενος, τῆς θεότητος ἀπαθοῦς καὶ ἀτρέπτου διαμεινάσης· οὐδὲν γὰρ ὅλως τῶν παθῶν τῇ ἀπαθεῖ προσάπτομεν φύσει.*[43])

Diese Nachweisungen werden es evident gemacht haben, daß das Apolloorakel nicht aus einer altchristlichen Apologie stammen kann, sondern auf dem Boden des christologischen Dogmas, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts oder im 6. Jahrhundert, erwachsen ist.

Wir sind nun aber auch tatsächlich in der Lage, den Ursprung des Orakels näher zu bestimmen. R. Harris hat das Apolloorakel in der Orakelsammlung aufgefunden, die Bentley in seinem Brief an J. St. Mill aus einer Oxforder Hs mitgeteilt hatte. Weiter kommen wir, wenn wir die Untersuchungen zum Orakelwesen verwerten, die Buresch in seiner Schrift Klaros gegeben hat. Dort steht in der von ihm edierten Theosophie des sog. Aristokritos, den *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, unter Nr. 16 (S. 99) gedruckt, ein *χρησμός* des Apollo, der sich als der in der Passio Catharinae unterdrückte oder

---

41) De fide orth. IV, 8 (Migne S. G. 94, S. 1116 A).

42) Dazu s. de fide orth. III, 26 (a. a. O. 1093): *Ἰστέον δὲ ὅτι θεὸν μὲν σαρκὶ παθόντα φαμέν, θεότητα δὲ σαρκὶ παθοῦσαν, ἢ θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα, οὐδαμῶς.* Vgl. ferner Joh. Maxentius dialogi adv. Nest. II, 13 ff. (Migne S. G. 86 I, S. 145 ff.) und II, 21 (a. a. O. S. 153), Iustinian adv. Monophysitas (Migne S. G. 86 I, S. 1129 A), Eusebius von Emesa, Fragmenta (Migne S. G. 86 I, S. 540 B/C f.), conc. Const. 553, can. X (Mansi IX, 384: *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω*), Anastasius Sin., in seiner Auseinandersetzung mit den Monophysiten aller Art, viae dux, fortgesetzt, z. B. Migne S. G. 89, S. 204 A.

43) Migne S. G. 96 S. 1029, vgl. S. 1061: *Ἔνθεν τοι καὶ ἀπαθῶς προσομιλεῖ τῷ πάθει τοῦ σταυροῦ, τὰς δύο παριστῶν φύσεις αὐτοῦ· ὡς μὲν γὰρ ἄνθρωπος σταυροῦται, ὡς θεὸς δὲ σκοτίζει τὸν ἥλιον, κλονεῖ τὴν γῆν* etc. und S. 916: *Καὶ πάντα ὑπέμεινε τῇ φύσει τῆς σαρκός, ἧς ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀπαθοῦς μεινάσης. Δύο γὰρ φύσεων ὑπάρχων, τῆς τε θείας καὶ ἧς ἐξ ἡμῶν προσανελάβετο, ἡ μὲν ἀνθρωπεία φύσις ἔπαθεν, ἡ δὲ θεότης ἀπαθὴς διέμεινε καὶ ἀθάνατος. Ἐσταυρώθη οὖν τῇ σαρκὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὢν ἀναμάρτητος.*

weggefallene Anfang unseres Apolloorakels erweist.[44]) Im Nachtrag seines Buches (S. 130) druckt Buresch aus der Athener Papierhandschrift Nr. 32 einen Apollospruch ab, der außer dem in der Passio Catharinae weggefallenen Anfang das hier zitierte Orakel in erweiterter Form bringt. Wir setzen die Verse her und verweisen für den fortgelassenen Anfang auf die Anmerkung [44])

Ἀπόλλων
οἴχετ', ἐπεί με βροτὸς βιάζεται οὐράνιος φώς·
καὶ ὁ παθὼν θεός ἐστι καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή.
ἀθάνατος θνητός τε θεοῦ λόγος, ἀνδρομέη σάρξ·
οὔτε ἀμειβομένων οὔτ' ἐς σχίσιν[45]) *ἄμφω ἰόντων*
οὔθ' ἑκὰς ἀλλήλων· αὐτὸς θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνήρ,
πάντα φέρων παρὰ πατρός, ἔχων δέ τε μητρὸς ἅπαντα,
ἀθάνατος παρὰ πατρός, ἔχων φυσίζοον ἀλκήν,
μητρὸς δὲ θνητῆς σταυρόν, τάφον, ὕβριν, ἀνίην·
πάνθ' ἅμα εἰσορόων τε καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων.
τοῦ καὶ ἀπὸ βλεφάρων ποτ' ἐχεύατο δάκρυα θερμά,

---

44) *Μὴ ὄφελες πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,*
δύστηνε προπόλων, περὶ θεσπεσίου γενετῆρος,
ἀμφί τε τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος
καὶ πνοιῆς, ἣ πάντα πέριξ βοτρυδὸν εἴσχει,
οὔρεα, γῆν, ποταμούς, ἅλα, Τάρταρον, ἠέρα καὶ πῦρ,
ἤ με καὶ οὐκ ἐθελόντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώξει
αὐτίκ', ἐρημαῖος δὲ λελείψεται οὐδὸς ἀφήτωρ. . . .
οἴμοι ἐγώ, τρίποδες στοναχήσατε, οἴχετ' Ἀπόλλων·
οἴχετ', ἐπεὶ φλογόεις ⟨με⟩βιάζεται οὐράνιος φώς.

— Es ist nicht unwichtig, daß in der Passio des Artemios (Migne S. G. 96, S. 1293) sich dasselbe Apolloorakel mit leichten Abänderungen und einer Erweiterung in die von der Passio Catharinae verwerteten Verse hinein findet, wobei die *χρησμοί* ausdrücklich als selbständige Größe angeführt werden: *Τὸν Χριστὸν ἄνωθεν οἱ προφῆται προκατήγγειλαν, ὡς καὶ αὐτὸς κρεῖττον ἐπίστασαι. καὶ πολλαὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας αἱ μαρτυρίαι κἀκ τῶν παρ' ὑμῖν σεβομένων θεῶν, καὶ τῶν χρησμῶν αἱ προαγορεύσεις· τά τε Σιβύλλεια γράμματα καὶ ἡ τοῦ Βιργιλίου τοῦ Ῥωμαίου ποίησις, ἣν ὑμεῖς Βουκολικὴν ὀνομάζετε, καὶ αὐτὸς ὁ παρ' ὑμῖν θαυμαζόμενος Ἀπόλλων ὁ μαντικὸς τοιόνδε τινὰ περὶ Χριστοῦ ἐξεφώνησε λόγον . . . . .·*

Μὴ ὄφελες πύματόν με καὶ ὕστατον ἐξερέεσθαι,
Δύσμορ' ἐμῶν προπόλων, περὶ θεσπεσίοιο θεοῖο
Καὶ πνοιῆς, τῆς πάντα πέριξ βοτρυηδὸν ἐχούσης
Τείρεα, φῶς, ποταμοὺς καὶ Τάρταρον, ἠέρα καὶ πῦρ,
Ἥ με καὶ οὐκ ἐθελόντα δόμων ἀπὸ τῶνδε διώκει·
Ἡ δε ἐμοὶ τριπόδων ἔτι λείπετο ἠριγένεια·
Αἴ, αἴ, με, τρίποδες, στοναχήσατε, οἴχετ' Ἀπόλλων
Οἴχετ', ἐπεὶ βροτός με βιάζεται οὐράνιος φώς
Καὶ ὁ παθὼν θεός ἐστι καὶ οὐ θεότης πάθεν αὐτή.

45) Statt *σχίσιν* schlagen wir vor, *σχέσιν* zu lesen. *οὔτε — οὔτε* muß Gegensätze bringen, was nicht der Fall wäre, wollte man *σχίσιν* beibehalten. *σχέσις* (*σχετικὴ ἕνωσις*) ist ein terminus technicus der Antiochenischen Christologie, der ihr oft vorgehalten wird. Siehe z. B. Migne S. G. 86 I. S. 96 B.

εὖτε μιν ἀγγελίη λυγρὴ μόλεν οἷο φίλοιο.
αὐτὸς καὶ θρήνων πρόφασιν λύσεν ἐκ τοῦ ᾅδου
ἀνέρα, τὸν θρήνησε, παλίσσυτον, ἐς φάος ἕλκων·
ὡς βροτὸς ἐθρήνησε καὶ ὡς θεὸς ἐξεσάωσε.
πέντε τε χιλιάδας πυρῶν ἐκ πέντ' ἐκόρεσσεν
οὔρεσιν ἐν ταναοῖσι· τὸ γὰρ θέλεν ἄμβροτος ἀλκή·
Χριστὸς ἐμὸς θεός ἐστιν, ὃς ἐς ξύλον ἐξετανύσθη,
ὃς θάνεν, ὃς τάφον ἦλθεν, ὃς ἐκ τάφου ἐς πόλον ὦρτο.

Das Orakel, das wir auch in seinem ersten Teil als christliches Produkt glauben ansprechen zu sollen[46]) — der *θεσπέσιος γενετήρ*, die *πνοιή* und der *οὐράνιος φώς* deuten auf die Trinität — muß viel gebraucht worden sein, wie besonders aus den mehrfachen im Codex Angelicus 43 gegebenen Zitaten hervorgeht[47]); die Formen haben natürlich gewechselt; der Text, den die Passio Catharinae verwertet hat, entspricht der Form des Orakels bei Bentley und im Codex Angelicus 43 und beginnt, die Beziehung auf Christus scharf hervorkehrend, *εἷς με βιάζεται οὐράνιος φώς*. Daß Beziehungen zwischen der von Buresch a. a. O. S. 130 aus einer Athener Papierhs. publizierten Form des Apolloorakels und der Passio Catharinae überhaupt bestehen, erkennt man schon daran, daß Katharina bei V_C — der Metaphrast hat das nicht mehr — am Schluß ihrer großen Rede an den Rhetor, Apollo als den *ψευδώνυμος θεός* bezeichnet, wie er auch in der Überschrift des Athener Codex genannt wird. Möglicherweise hat die im Codex Angelicus 43 wiedergegebene Sammlung von *χρησμοί* oder doch eine ganz ähnliche auch dem Verfasser der Passio Catharinae vorgelegen, worüber gleich zu reden sein wird; jedenfalls aber ist es von Bedeutung, daß wir das Apolloorakel in einer über Bentley hinausgehenden erweiterten Form und als Stück einer Sammlung von *χρησμοί* feststellen konnten, die nach Neumann in die Zeit Kaiser Zenos, also an das Ende des 5. Jahrhunderts, gehört.[48]) Damit ist der auf zwingende dogmengeschichtliche Erwägungen sich stützende Beweis für das Alter des Apolloorakels durch diese literarischen und literarkritischen Beobachtungen erweitert und verstärkt. Und der Schluß ist unvermeidlich, daß das ganze Redestück, in dem der *χρησμός* des Apollo steht, und von dem dieser nicht abgelöst werden kann — im Hinblick auf die Berufung der Katharina auf Apollo am Schluß ihrer Rede — mit einer altchristlichen Apologie nichts zu tun hat, sondern frühestens ein Erzeugnis des 5. Jahrhunderts ist.

---

46) Volkmann (Neue Jahrbücher für Phil. u. Pädagogik 1858 S. 875) und G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda S. 235f. nehmen einen heidnischen und einen christlichen Teil an. — Auf die verderbten Stellen im Text des Apolloorakels einzugehen, haben wir hier keine Veranlassung.

47) Abgedruckt in Studi italiani IV, s. S. 88f.

48) vgl. Buresch, Klaros. S. 89f.

2

Hiermit drängt sich schon eine neue Frage auf: Was kann über die Herkunft der in der Passio Catharinae benutzten Orakel und Zitate gesagt werden? Läßt sich die Quelle noch feststellen, aus der der Verfasser des Martyriums geschöpft hat? Und sind von hier aus Rückschlüsse auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer altchristlichen Apologie in der Passio Catharinae möglich?

Aber die Frage — oder besser die Fragen — können nur in einem weiteren Zusammenhang erörtert werden. Und zwar handelt es sich zunächst ganz allgemein um das Verhältnis der Passio Catharinae zur Chronik des Johannes Malalas[49]): Hat der Verfasser der Passio Catharinae Joh. Malalas direkt benutzt oder schöpfen beide aus einer gemeinsamen Quelle?

Es handelt sich dabei um folgende Zitate in der Passio Catharinae: Aus Diodor, aus „einem andern von euren Historikern", der Seruch als den Anfänger des Götzendienstes hingestellt hat, aus Plutarch. Alle finden sich in der ersten Rede der Katharina vor dem Kaiser und lassen sich bei Joh. Malalas a. a. O. II S. 53ff. nachweisen, nur daß hier die Reihenfolge insofern verändert ist, als die Geschichte mit Seruch an den Anfang tritt, dann der Satz aus Diodor folgt und das Zitat aus Plutarch den Schluß bildet. Sodann kommen in der Passio Catharinae in Betracht ein Zitat aus Orpheus, das der heidnische Rhetor, mit dem Katharina gleich darauf disputiert, bringt, eine von Homer in der Ilias *A* 399ff. berichtete Geschichte von Zeus, ein zweites Zitat aus Orpheus, das Katharina nun selbst anführt, ein Zitat aus Sophokles, ein Sibyllenspruch und das bereits erwähnte Apolloorakel. Von diesen Zitaten können wieder die beiden Orphischen Aussprüche bei Joh. Malalas IV S. 73 und IV S. 75 nachgewiesen werden, also an relativ derselben Stelle, nur daß das zweite Orphische Orakel bei Joh. Malalas viel ausführlicher ist. Auch das Sophokleszitat, das häufig in der altchristlichen und späteren Literatur verwertet wird[50]), steht in verändertem Wortlaut bei Joh. Malalas II S. 40. Man kann also sagen, daß im Grund nur drei Stellen aus Joh. Malalas in Betracht kommen, an denen sich die Berührung zeigt. Für den Apollospruch wurde bereits auf die von Buresch, wie auf die von Bentley publizierten Sammlungen von χρησμοί, auf den Cod. Ang. und auf die Passio des Artemios verwiesen. Das Sibyllinische Orakel hat R. Harris in der Bentleyschen Sammlung aufgespürt, wo es unter dem Namen Platos geht, den ihm übrigens auch V_C gibt, und von dem der Metaphrast bei seiner Aufzählung am Schluß von cap. 12 Kenntnis verrät, obwohl er das Orakel selbst auf die Sibylle zurückführt.

---

49) vgl. oben S. 3f.

50) vgl. die Nachweisungen bei R. Harris a. a. O. S. 363; dazu Cyrill. Al. contra Iul. I (Migne S. G. 76 S. 549 D) und Athenagoras supplicatio pro Christ c. 5 S. 26 Otto.

Außerdem ist auch hier auf den Cod. Ang. 43 zu verweisen, der ebenfalls die Herleitung des *χρησμός* von Plato kennt. Die aus der Ilias ausgegrabene Geschichte konnten wir bei Athanasius in der oratio contra gentes c. 11 (Migne S. G. 25, S. 25 A u. B) sowie bei Pseudo-Iustin Coh. ad Graecos c. 2 S. 16 Otto belegen.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer Prüfung des Zitats aus Diodor und stellen die in Betracht kommenden Texte nebeneinander.[51])

1) Diodor I 13 S. 19 Dindorf:

Ἄλλους δ' ἐκ τούτων ἐπιγείους γενέσθαι φασίν, ὑπάρξαντας μὲν θνητούς, διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τετευχότας τῆς ἀθανασίας, ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι κατὰ τὴν Αἴγυπτον. Μεθερμηνευομένων δ' αὐτῶν τινὰς μὲν ὁμωνύμους ὑπάρχειν τοῖς οὐρανίοις, τινὰς δ' ἰδίαν ἐσχηκέναι προσηγορίαν.

2) Euseb. praep. ev. I 1 S. 44 Gifford, Vgl. auch II 2 S. 59:

Τοὺς δὲ θεοὺς ἀνθρώπους μὲν ὑπάρξαι θνητούς, διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τυχεῖν τῆς ἀθανασίας, ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γενέσθαι. Μεθερμηνευομένων δὲ αὐτῶν τινὰς μὲν ὁμωνύμους ὑπάρχειν τοῖς οὐρανίοις, τινὰς δὲ ἰδίαν ἐσχηκέναι προσηγορίαν.

3) Joh. Malalas II, S. 54:

Περὶ ὧν ἐν ταῖς συγγραφαῖς αὐτοῦ λέγει καὶ ὁ Διόδωρος ὁ σοφώτατος ταῦτα ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοί, οὕστινας οἱ ἄνθρωποι ὡς νομίζοντες δι' εὐεργεσίαν ἀθανάτους προσηγόρευον, τινὰς δὲ καὶ ὀνομάτων προσηγορίας ἐσχηκέναι καὶ κρατήσαντας χώρας. Τοῦτο δὲ ἐποίουν οἱ ἄνθρωποι ἀγνοίᾳ πλησθέντες.

4) Passio Catharinae V_C cap. 6:

Ἔδει σε κἂν τῷ παρ' ὑμῖν σοφῷ Διοδώρῳ γεγονότα πεισθήνιον τῆς τούτων λατρείας σεαυτὸν ἀποσπάσασθαι. ὅστις οὕτως ἐν ταῖς ἑαυτοῦ συγγραφαῖς λέγει περὶ αὐτῶν ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοὶ καὶ δι' εὐεργεσίας τινὰς ἀθανάτους αὐτοὺς οἱ ἄνθρωποι προσηγόρευσαν. Ἱστορεῖ καὶ ἰδίας ἐσχηκέναι ὀνομάτων προσηγορίας αὐτούς, ἄρξαντας καὶ χωρῶν τινῶν· τοῦτο δὲ πεποιήκασιν ἀγνοίᾳ πλανηθέντες, φησίν.

5) Passio Catharinae Metaph. cap. 4:

Ἔδει πάντως κἂν τῷ παρ' ὑμῖν σοφῷ Διοδώρῳ πεισθέντα γνῶναι τοὺς ὑμετέρους θεοὺς ὅπερ εἰσὶ καὶ μὴ ἁπλῶς οὕτω καὶ ἀλογίστως τοιαῦτά τε ἀσχημονεῖν ἑλέσθαι καὶ θεοὺς νομίζειν ἐλεεινῶς τὸν βίον καταλυσάντων ἀνθρώπων εἴδωλα. Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ἀνθρώπους τε τοὺς θεοὺς εἶναι λέγων καὶ δι' εὐεργεσίας τινὰς ἀθανάτους ὀνομασθῆναι. Ἱστο-

51) vgl. auch Theodoret, Graecarum affectionum curatio, sermo 3 (Migne S. G. 83, S. 869 B), wo die gleichen Traditionen über die Entstehung der Götter unter Berufung auf Plato, Diodor und Plutarch reproduziert werden.

ρεῖ δὲ καὶ ἰδίας αὐτοὺς ὀνομάτων ἐσχηκέναι προσηγορίας, καί τινων ἄρξαι χωρῶν τε καὶ πόλεων. ἀγνοίᾳ δὲ πλανηθέντας φησὶ τοὺς ἀνθρώπους θεούς τε αὐτοὺς καλέσαι καὶ ἀθανασίας περιβαλεῖν ἀξιώματι.

Die Genealogie der Abschreiber wird aus dieser Tabelle ohne weiteres anschaulich werden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Joh. Malalas unmittelbar aus Eusebius geschöpft hat, aus dem er den Namen Diodor und auch die Formulierung *ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοί* übernommen haben könnte. Allerdings bleibt die letzte Bemerkung des Joh. Malalas (*τοῦτο — πλησθέντες*) ungedeckt; sollte sie eigenes Erzeugnis sein? Aber selbst wenn Joh. Malalas nicht aus Eusebs Werk, sondern aus einem Florilegium abgeschrieben haben sollte, so liegt die Abhängigkeit des Textes V_C von Joh. Malalas ebenso auf der Hand, wie sich die enge Zusammengehörigkeit des Textes beim Metaphrasten mit V_C und die Eigentümlichkeit dieser Textrezension bestätigt. Ein unmittelbares Zurückgreifen des Verfassers der Passio Catharinae auf Eusebius kommt nicht in Frage, da ja nichts von dem, was Euseb über Joh. Malalas herausbringt, berücksichtigt wird. Wir glauben nicht, daß man weiter kommen kann; aus diesen Stellen jedenfalls ergibt sich nichts, was darüber hinausweist, daß die Passio Catharinae von Joh. Malalas und nur von ihm abhängig ist. Und auch der Gedanke führt nicht weiter, daß die in unserem Martyrium aufbewahrte altchristliche Apologie die Quelle des Joh. Malalas gewesen ist. Denn wie sollte man dann die Beziehungen zu Eusebius erklären? Man würde geradezu in ein Nest von Widersprüchen hineingeraten. Allerdings gewinnen wir so den terminus a quo für die zeitliche Fixierung des Passio Cath. Vor dem Ende des 6. Jahrhunderts kann sie bei dieser ihrer Beziehung zu Joh. Malalas nicht geschrieben sein. Das Gleiche gilt auch für ihre Quelle.

Nicht viel anders steht es mit der Seruchtraditon, die die Passio Catharinae auf *τις ἄλλος σου τῶν σοφῶν ἱστόρων* zurückführt. Wir müssen bei Untersuchung dieser Stelle auch die Parallelstelle aus dem Barlaam und Joasaph-Roman hersetzen, dessen Beziehungen zur Passio Catharinae am Schlusse noch gesondert geprüft werden müssen.[52]) Wir beginnen mit Joh. Malalas II, S. 53f.:

1) Ἐν δὲ τοῖς ἀνωτέρω προγεγραμμένοις ⟨χρόνοις⟩ ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Ἰάφεθ ἐγεννήθη ὁ Σερούχ· ὅστις ἐνήρξατο πρῶτος τὸ τοῦ Ἑλληνισμοῦ δόγματος διὰ τῆς εἰδωλολατρείας, καθὼς Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου συνεγράψατο, διὰ τὸ τοὺς πάλαι γενομένους πολεμιστάς, ἡγεμόνας, ἢ πράξαντάς τι ἀνδρεῖον ἢ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ τοῦ μνημονεύεσθαι εἶναι ἄξιον, μάλιστα τοὺς ποιήσαντας διὰ δυνάμεώς τινος μυστήρια, ὡς ὄντας αὐτῶν προπάτορας, ἀνδριᾶσι στηλῶν ἐτίμησαν, καὶ πάντες ὡς εὐεργέτας εἰς θεὸν προσεκύνουν· καὶ ἐθυσίαζον αὐτοὺς τιμῶντες ὅτι ἀγαθὸν εὑρηκότες, ἢ διὰ τέχνης ἢ διὰ κτίσματος ἢ διὰ σοφίας ἢ δι' ἄλλης

52) Vgl. R. Harris a. a. O. 367f.

οἵας δήποτε ἀρετῆς ἐλθόντας, οὕστινας ἀπεθέωσαν, καθὼς Ῥηγῖνος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο τῶν ἀποθεωθέντων ὀνόματα. οἱ δὲ μετὰ ταῦτα ἄνθρωποι ἀγνοοῦντες τὴν τῶν προγόνων γνώμην, ὅτι ὡς προπάτορας καὶ ἀγαθῶν ἐπινοητὰς ἐτίμησαν μνήμης καὶ μόνης χάριν, ὡς θεοὺς ἐπουρανίους ἐτίμων, καὶ ἐθυσίαζον αὐτοῖς, οὐχ ὡς γενομένους ἀνθρώπους θνητοὺς καὶ ὁμοιοπαθεῖς.

2) P. Cath. V_C cap. 6:

Οὕτω γὰρ καί τις ἄλλος σου τῶν σοφῶν ἱστόρων[53]) *ἔφησεν ὡς ὁ Σερούχ ἐκεῖνος πρῶτος ἐξεύρηται τὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ συνιστῶν διὰ τὸ τοὺς πάλαι γενομένους ἢ πολεμιστὰς ἤ τι πράξαντας ἀνδρείας ἢ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ὡς μνημονεύεσθαι ἄξιον, ἀνδριᾶσι τιμῆσαι στηλῶν. οἷς οἱ μετὰ ταῦτα ἄνθρωποι — τὴν τῶν προγόνων ἀγνοοῦντες γνώμην ὅτι μνήμης καὶ μόνον χάριν ὡς προπάτορας καὶ ἀγαθῶν ἐπινοητὰς ἐτίμησαν — ὡς θεοῖς ἐπουρανίοις ἐθυσίαζον καὶ οὐχ ὡς γενομένοις ἀνθρώποις θνητοῖς καὶ ὁμοιοπαθέσιν αὐτοῖς.*

3) P. Cath. Metaph. c. 4:[54])

Καὶ ἄλλος δὲ σοφὸς παρ' ὑμῖν πάλιν τῶν ἱστορίαν γραψάντων τὸν Σερούχ ἐκεῖνον ἔφησε πρῶτον τὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἐξευρεῖν. Τοὺς γὰρ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις ἢ ἀνδρίας ἢ φιλίας εἴτε τινὸς ἑτέρας ἀρετῆς ἔργον μνήμης ἄξιον καὶ σπουδῆς ἐπιδειξαμένους ἀνδριᾶσι λέγεται καὶ στήλαις τιμῆσαι. Οἱ δὲ μετὰ ταῦτα, τὴν τῶν προγόνων ἀγνοήσαντες γνώμην, καὶ ὅτι μνήμης ἕνεκα μόνον αὐτούς, ὡς ἐπαινετόν τι πρᾶγμα πεποιηκότας, ἐτίμησαν καὶ ἀνδριάντας αὐτοῖς καὶ στήλας ἀνέστησαν, ὡς ἀθανάτοις θεοῖς τοῖς ὁμοιοπαθέσιν ἀνθρώποις καὶ φθαρτοῖς προσετέθησαν καὶ θυσίας αὐτοῖς καὶ τιμὰς καὶ πανηγύρεις ἐπενοήσαντο.

4) Barl. u. Joas. p. 297f. (Migne S. G. 96 S. 1168f.) *Κατ' ἀρχὰς μὲν γὰρ ὁ Σερούχ ἐκεῖνος ἱστόρηται τὰ τῶν ἀγαλμάτων ἐξευρεῖν. Τοὺς γὰρ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις ἢ ἀνδρείας ἢ φιλίας ἤ τινος ἑτέρας ἀνδραγαθίας ἔργον μνήμης ἄξιον ἐπιδειξαμένους ἀνδριᾶσι λέγεται καὶ στήλαις τιμῆσαι. Οἱ δὲ μετὰ ταῦτα τὴν τῶν προγόνων ἀγνοήσαντες γνώμην καὶ ὅτι μνήμης ἕνεκα μόνον τοῖς ἐπαίνετόν τι ποιήσασιν ἀνδριάντας καὶ στήλας ἀνέστησαν, κατὰ μικρὸν πλανώμενοι τῇ τοῦ ἀρχεκάκου δαίμονος ἐνεργείᾳ ὡς ἀθανάτοις θεοῖς τοῖς ὁμοιοπαθέσι καὶ φθαρτοῖς ἀνθρώποις προσετέθησαν καὶ θυσίας αὐτοῖς καὶ σπονδὰς ἐπενοήσαντο.*

Eine Vergleichung dieser Texte ergibt zunächst die Verwandtschaft von Joh. Malalas und P. Cath. V_C; und zwar ist die Passio Catharinae als der abhängige Teil zu denken, weil Johannes Malalas die auch gedanklich reichere Tradition vollständig wiedergibt, und

53) Vgl. S. 5 Apparat.

54) Die Unterstreichungen zeigen die Gleichheit mit der Parallelstelle bei Barl. u. Joasaph auf.

weil die Auslassungen in der Passio Catharinae sich daraus erklären, daß sie die Diodorstelle, die sich bei Joh. Malalas an die hier abgedruckte Stelle anschließt, vorher bringt. Die Verkürzung ist also durch den Stil und Zusammenhang des Ganzen bewußt bedingt. Sodann zeigt sich sehr deutlich, daß die Rezension des Metaphrasten aus V_C herausgestaltet worden ist, ohne daß hier noch Joh. Malalas hineinwirkt. Man sieht das am klarsten an der Übernahme kleiner stilistischer Abänderungen, die V_C vorgenommen hat (ἐκεῖνος hinter Σερούχ, ἐξευρεῖν), sowie auch daran, daß keines der von V_C ausgelassenen Stücke aus Joh. Malalas vom Rezensenten des Metaphrastentextes aufgenommen worden ist. Merkwürdig ist schließlich das Verhältnis der P. Cath. zu der Parallelstelle bei Barlaam und Joasaph. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es sich um diese beiden Stellen und nicht mehr um des Joh. Malalas Einwirkung auf den berühmten Roman handelt. Wieder geht das aus kleinen Zügen hervor; ἐξευρεῖν, ἐκεῖνος hinter Σερούχ, und ἱστόρηται kommen da in Betracht. Man wird sogar noch einen Schritt weiter gehen können und die Verwandtschaft nicht von V_C, sondern vom Text des Metaphrasten mit Barlaam und Joasaph behaupten können. Und zwar berufen wir uns dafür auf das eingeschobene ἢ φιλίας, das P. Cath. Metaph. und Barl. u. Joas. gemeinsam ist, und weisen nur auf das Ergebnis der schon hier bestätigend eingreifenden unten angestellten Untersuchungen hin. Es bleibt ja freilich noch angesichts dieses Befundes mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Barl. u. Joas. unmittelbar von Joh. Malalas und die beiden Formen der Passio Cath. dann erst von Barl. u. Joas. abhängig sind; indessen verbietet sich diese Annahme durch die in der Pass. Cath., nicht aber bei Barl. u. Joas. vorliegende sonstige Verwandtschaft mit Joh. Malalas, die an dieser Stelle wie auch sonst über das von uns in diesem Zusammenhang herangezogene Material hinausgeht. Außerdem würde diese Hypothese die mit anderen Gründen gestützte Anschauung von der Priorität des Textes V_C vor dem Text des Metaphrasten umzukehren geeignet sein.

Woher die Tradition über Seruch als den „Erfinder“ des Götzendienstes oder des Hellenismus stammt, darüber vermögen wir auch nichts Sicheres zu sagen. In den erhaltenen Schriften des Eusebius, auf den der Text oder die Notiz bei Joh. Malalas hinweisen, findet sie sich nicht. Für uns ist jedoch die Hauptsache, daß auch sie in die Passio Catharinae aus Johannes Malalas eingedrungen ist, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht. Denn schwerlich wird man unter dem ἄλλος σου τῶν σοφῶν ἱστόρων etwa Pseudohekatäus zu verstehen haben, wie R. Harris will; viel näher liegt es anzunehmen, daß sich unter diesem „andern Historiker“ Ῥηγῖνος ὁ σοφώτατος verbirgt, den Joh. Malalas als den Verfasser der ὀνόματα τῶν ἀποθεωθέντων einführt, und über den wir auch nichts Näheres auszusagen vermögen. Er wird in dem Stück bei Joh. Malalas erwähnt, das in der Passio Catharinae

nicht ausgeschrieben wird, das aber sehr wohl in dieser Weise verwertet sein könnte. Man könnte ja vielleicht auch an den Eusebius denken, den Joh. Malalas erwähnt, wenn das nicht späterer Zusatz ist, und wenn wirklich der Verfasser der Passio Catharinae Eusebius nicht als den Bischof von Cäsarea aufgefaßt haben sollte.

Woher nun aber tatsächlich diese Anschauung über Seruch von Joh. Malalas übernommen worden ist, läßt sich nicht ausmachen. Wir finden sie zunächst bei Epiphanius[55]), der sie vermutlich, wie Holl annimmt, aus dem Buch der Jubiläen in „kühnem" Schluß abgeleitet hat.[56]) Aber der Wortlaut erschwert die Annahme, daß Joh. Malalas unmittelbar aus Epiphanius geschöpft hat; man muß hier doch wohl eine Quelle postulieren, deren Rekonstruktion uns zur Zeit nicht möglich ist. Auch mit den Angaben über Seruch in dem nach Eustathius von Antiochien benannten Kommentar zum Hexaemeron[57]) vermochten wir nicht weiter zu kommen.

Einfacher liegt es mit der Verwertung der Tradition über Seruch, wenn man die späteren Schriftsteller heranzieht. Da sieht man sehr bald, daß Johannes von Damaskus in seiner Schrift de haeresibus cap. 3 von Epiphanius abhängig ist[58]), und daß einer der größten Abschreiber aller Zeiten, Georg Hamartolus, Epiphanius und Malalas zusammen ausbeutet und, darüber hinausgehend, in seinen Ausführungen über die Entstehung des Götzenglaubens seitenweise Athanasius contra gentes ausgeschrieben hat.[59]) Immerhin bleibt dies Durchmustern der Späteren auch für unsern speziellen Zweck nicht ganz ohne Ertrag; es zeigt sich nämlich, wie sich

55) Panarion haer. 3, 4 S. 177 Holl.: *Ῥαγαῦ τὸν Σεροὺχ τὸν ἑρμηνευόμενον ἐρεθισμόν, ἀφ' οὗ ἤρξατο εἰς ἀνθρώπους ἡ εἰδωλολατρεία τε καὶ ὁ Ἑλληνισμός, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει. οὔπω δὲ ἐν ξοάνοις καὶ ἐν τορείαις λίθων ἢ ξύλων ἢ ἀργυροτεύκτων ἢ ⟨ἐκ⟩ χρυσοῦ ἢ ἄλλης τινὸς ὕλης πεποιημέναις, μόνον δὲ διὰ χρωμάτων καὶ εἰκόνων ἡ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια ἑαυτῇ ἐφηύρατο τὴν κακίαν καὶ διὰ τοῦ αὐτεξουσίου καὶ λογιότητος καὶ νοῦ ἀντὶ τῆς ἀγαθότητος τὸ παράνομον ἐφηύρατο.*

56) Lib. Iubil. II, 1 u. 4—6 ed. Littmann bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 60, wo freilich nur gesagt wird, daß Seruch und die Seinen sich Götzen machten und sie anbeteten. Aber die Berufung des Epiphanius auf *γνῶσις*, d. h. auf Geheimtradition, wird vermutlich gerade auf das Buch der Jubiläen zielen.

57) Migne S. G. 18 S. 760B: *Σεροὺχ δὲ ⟨ἐγέννησε⟩ τὸν Ναχώρ, καὶ ἐδίδαξεν αὐτὸν τὴν τῶν Χαλδαίων μαντείαν καὶ ἀστρονομίαν. Ἐν δὲ τοῖς χρόνοις Σεροὺχ οἱ υἱοὶ Νῶε εἰδωλολατρεῖν ἤρξαντο καὶ κακίαν πᾶσαν μετέρχεσθαι, καὶ οἰκονομεῖν πόλεις καὶ βασιλεῖς καθιστᾶν καὶ πολιορκεῖν καὶ ἁρπάζειν.*

58) Migne S. G. 94 S. 680A. Ἑλληνισμός· *Ἀπὸ τῶν χρόνων Σεροὺχ ἐναρξάμενος τῆς εἰδωλολατρείας, καὶ ὡς ἐστοίχουν ἕκαστος τὸ τηνικαῦτα κατὰ τὴν δεισιδαιμονίαν, ἐπὶ τὸ μάλιστα πολιτικώτερον, καὶ ἐπὶ ἔθνη καὶ θεσμοὺς εἰδώλων μέντοιγε ἐναρξάμενα τάττεσθει τὰ τῶν ἀνθρώπων γένη, οἷς ποτε ἐστοίχησαν, ἐθεοποίουν, καὶ διὰ μὲν τῶν χρωμάτων διαγράφοντες τὴν ἀρχήν, καὶ ἀπεικάζοντες, τοὺς τότε παρ' αὐτοῖς τετιμημένους, ἢ τυράννους, ἢ γόητας, ἤ τινάς τι δράσαντας ἐν βίῳ μνήμης δοκοῦν ἄξιον, δι' ἀλκὴν ἢ σωμάτων εὐρωστίαν.*

59) Migne S. G. 110 S. 137 A, vgl. S. 100 B/C. *Διέμεινεν τοίνυν ἡ παλαιὰ τῶν εἰδώλων πλάνη ἀπὸ Σεροὺχ ἕως τῶν χρόνων Θάρρα τοῦ πατρὸς Ἀβραάμ.* Für Athanasius vgl. Migne S. G. 25, S. 16 A ff.

gerade die Byzantiner, gewiß indem sie die Größen der Vergangenheit nach Kräften ausnutzen oder ausplündern, mit den Fragen nach der Entstehung der heidnischen Götter lebhaft beschäftigt und dabei auch übrigens doch ganz abgeblaßte und nur ganz allgemein als solche zu bezeichnende Euhemeristische Theorien reproduziert haben.[60]) Diese Stellungnahme fehlt ja auch nicht in den altchristlichen Apologien, obwohl dort die moralische und physische Minderwertigkeit der Götter vielleicht schärfer betont wird als später, und obwohl etwa Theophilus über Euhemerus schreibt: *Τὰ γὰρ περὶ Εὐημέρου τοῦ ἀθεωτάτου περισσὸν ἡμῖν καὶ λέγειν· πολλὰ γὰρ περὶ θεῶν τολμήσας φθέγξασθαι ἔσχατον καὶ τὸ ἐξόλου μὴ εἶναι θεοὺς ἀλλὰ τὰ πάντα αὐτοματισμῷ διοικεῖσθαι βούλεται.*[61]) Vielleicht wird man überhaupt von einer Veränderung der apologetischen Methode in der späteren Zeit insofern reden dürfen, als sie unbefangener die heidnischen Autoren verwendet — sie erinnert darin wieder an die altchristlichen Apologeten —, wie das etwa Cyrill von Alexandrien tut, dem es doch vor allem auf den Erweis der Übereinstimmung des Christentums mit den alttestamentlichen Weissagungen ankommen dürfte, während die Heiden das wenige Richtige, was sie überhaupt besitzen, von den Juden, im Speziellen von Moses, gelernt haben.[62])

Weniger kompliziert steht die Sache bei dem Zitat aus Plutarch. Wir setzen wieder die beiden Stellen untereinander, in der Hoffnung, daß die Unterstreichungen an sich das Verhältnis der beiden Texte zueinander veranschaulichen werden:

Joh. Malalas II, S. 56: *Οὕστινας μεμφόμενος ὁ Χερονήσιος Πλούταρχος, ἡ παλαιὰ φιλοσοφία, παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις ἐξέθετο, ὡς πλάνην ἀγαλμάτων τινὲς εἰσάγουσιν· αὐτὸς δέ, φησί, τοὺς κατ' οὐρανὸν φωστῆρας θεοποιεῖν ἔδοξε, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην παρεισάγων . . .*

60) Hierfür verweisen wir besonders auf die Chronik des Georg Hamartolus a. a. O. z. B. S. 52f., S. 116; dazu auf das Chronicon paschale, von dem Georg auch abhängig ist (Migne S. G. 92 S. 145), und auf den späteren Georg Cedrenus (Migne S. G. 121, S. 56ff.) — Interessant ist hier die andere, rationalere, Auffassung der Götter, die Könige sind und die ihre Namen von den Sternen bekommen, eine Anschauung, für die man auch auf Cyrill Al. contra Iul. I (Migne S. G. 76, S. 528 u. 561), auf die Passio des Artemios a. a. O. S. 1289 und auf Barl. u. Joas. a. a. O. S. 909 verweisen kann.

61) Theophilus ad. Autol. III, 7 S. 204 Otto; vgl. ibid. II, 8, 68: *Ὥστε κατὰ πάντα τρόπον ἐμπαίζονται οἱ συγγραφεῖς πάντες καὶ ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι λεγόμενοι, ἔτι μὴν καὶ οἱ προσέχοντες αὐτοῖς. Μύθους γὰρ μᾶλλον καὶ μωρίας συνέταξαν περὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν· οὐ γὰρ ἀπέδειξαν αὐτοὺς θεοὺς ἀλλὰ ἀνθρώπους, οὓς μὲν μεθύσους, ἑτέρους πόρνους καὶ φονεῖς.* Und II, 34 S. 156: *Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα τῶν καλουμένων θεῶν ὅτι παρ' αὐτοῖς ὀνόματα ἀνθρώπων εὑρίσκεται, καθὼς ἐν τοῖς ἐπάνω ἐδηλώσαμεν, ἐξ αὐτῶν τῶν ἱστοριῶν ὧν συνέγραψαν ἀπεδείξαμεν.*

62) vgl. Cyrill von Alex. contra Iul. (Migne S. G. 76 S. 548 A u. B, S. 508 D, S. 549 B.) — Im Grund disputieren Cyrill u. Julian über den Wert und die Bedeutung des Alten Testaments, und es ist gewiß kein Zufall, daß Cyrill für die Gottheit Christi, soweit wir sehen, keine heidnischen Orakel, sondern Schriftstellen anführt.

P. Cath. V_C c. 6: *Οἷς καὶ ὁ Χειρονήσιος Πλούταρχος ὁ σοφὸς ὑμῶν καταμέμφεται, ὡς πλάνην ἀγαλμάτων τινές, φησίν, εἰσάγουσιν.*

Überblickt man das ganze bisher herangezogene Material, so ist es klar, daß die Passio Catharinae von der Chronik des Joh. Malalas abhängig ist, und zwar gerade in den Stücken, die R. Harris als Bestandteil einer altchristlichen Apologie ansehen wollte. Damit ist die Hypothese R. Harris auch unter diesem Gesichtspunkt gescheitert. Den Spieß aber umzukehren und in der in die Passio Catharinae eingearbeiteten hypothetischen Apologie die Quelle des Joh. Malalas zu sehen, ist schon deshalb nicht möglich, weil — und wir sehen dabei von allen schon berührten Einzelheiten ab — Joh. Malalas an den in Betracht kommenden Stellen reichhaltiger ist als die ihn beim Ausschreiben verkürzende Passio Catharinae.[63])

Jedoch, unser Urteil muß auch noch an den aus den verschiedenen Dichtern beigebrachten Versen, die Katharina in der großen Rede gegen den heidnischen Rhetor zitiert, erhärtet werden. Wir sehen dabei in diesem Zusammenhang von der aus Homer geschöpften Geschichte ab — was wir zu ihr zu sagen vermögen, ist bereits gesagt worden — und ebenso von dem der Sibylle resp. Plato und von dem Apollo in den Mund gelegten Orakel, die ja alle bei Joh. Malalas nicht vorkommen; wir beschränken uns also zunächst auf das Zitat aus Sophokles und auf die beiden Orphischen Orakel, von denen das erste vom Rhetor gegen Katharina angeführt wird.

Aus Gründen der Raumersparnis wollen wir davon absehen, die einzelnen Orakel in der Form der Passio Catharinae und in der Form der Chronik des Joh. Malalas abzudrucken. Folgende allgemeine Bemerkungen mögen genügen. Einmal stehen die Zitate bei Johannes Malalas nicht an einem Ort und auch nicht in demselben Zusammenhang. Das Wort aus Sophokles findet sich II, 40, die beiden Orphischen *χρησμοί* IV, 73 und IV, 75; die beiden letzteren wenigstens können also zusammengenommen werden; trotzdem wird man darauf achten müssen, daß die Reihenfolge der Zitate nicht dieselbe ist wie in der Passio Catharinae. Sodann stimmt keines der Zitate in den beiden Überlieferungsformen wörtlich miteinander überein; namentlich die Orphischen Verse sind bei Joh. Malalas — der übrigens erklärt,

63) Daß Joh. Malalas solche Quellen gehabt hat, ist ja selbstverständlich. Aber wir wollen auf eine dieser Quellen, die auch sonst gelegentlich hervortritt, wenigstens hingewiesen haben; sie tritt II, S. 56 in Erscheinung: *Αὐτὸς δὲ* (sc. *Πλούταρχος*), *φησί, τοὺς κατ' οὐρανὸν φωστῆρας θεοποιεῖν ἔδοξε, τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην παρεισάγων, ὡς ἡ τῶν Αἰγυπτίων θεολογία ἔχει . . . Τὸν δὲ Πλούταρχον τὸν Χερονήσιον Πορφύριος ἐν τῇ φιλοσόφῳ αὐτοῦ χρονογραφίᾳ ἐδόξασε.* Nachdem Joh. Malalas sich mit dem *φησί* verraten hat, tritt seine Quelle in der „Philosophischen Chronographie“ des Porphyrius in die Erscheinung.

sie aus Timotheus dem Chronographen entlehnt zu haben, *λέγων τὸν αὐτὸν Ὀρφέα πρὸ τοσούτων χρόνων εἰπόντα τριάδα ὁμοούσιον δημιουργῆσαι τὰ πάντα* —, viel ausführlicher und reichhaltiger[64]), und auch in der Auswahl, die von der Passio Catharinae übernommen worden ist, ist der Wortlaut nicht völlig identisch. So scheint es, wenigstens was diese Entlehnungen anlangt, fraglich zu sein, ob der Verfasser der Passio Catharinae wirklich hier die Chronik des Joh. Malalas benützt hat.

Und doch gibt es eine Reihe von Beobachtungen, die trotz allem die Annahme der unmittelbaren Verwandtschaft zwischen der Passio Catharinae und der Chronik des Joh. Malalas zu empfehlen scheinen. Faßt man nämlich die die Orakel einleitenden Floskeln in den beiden Schriften ins Auge, so ist man über die Berührungspunkte im Nebensächlichen erstaunt. Dem *μουσικὸς Ὀρφεύς* in der Passio Catharinae entspricht der *λυρικὸς Ὀρφεύς* bei Joh. Malalas; *ὁ περίβλεπτος Ὀρφεύς* kann mit *ὁ σοφώτατος καὶ περιβόητος ποιητής* bei der Chronik verglichen werden; *βίβλος . . . περί τε τῶν θεῶν τῆς γονῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως* heißt es in der Passio Catharinae, *ὅστις ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κόσμου κτίσιν καὶ ἀνθρώπων πλαστουργίαν* sagt Joh. Malalas; inhaltlich korrespondiert wenigstens im allgemeinen *Ὀρφεὺς . . . ἐν αὐτῇ καὶ περὶ τῆς ὑμῶν οὕτω καθυπεσήμανεν ματαιότητος* in der Passio Catharinae dem zum Zitat selbst allerdings noch besser passenden *περὶ δὲ τοῦ ταλαιπώρου γένους τῶν ἀνθρώπων ὁ αὐτὸς Ὀρφεὺς ἐξέθετο ποιητικῶς* in der Chronik; schließlich ist die Verwendung von *ἐξέθετο* in der Passio Catharinae (V_C) bei der Charakteristik des poetischen Schaffens des Orpheus vielleicht kein Zufall, sondern deutet darauf hin, daß dies von Joh. Malalas bevorzugte Wort — er gebraucht es im Zusammenhang der beiden Orpheuszitate viermal — auf den Verfasser unseres Martyriums abgefärbt hat.[65])

Trotzdem müssen wir auf unsere ersten Erwägungen zurückgreifen und es als geradezu unwahrscheinlich bezeichnen, daß die Passio Catharinae auch diese Zitate aus Joh. Malalas entlehnt hat. Hier kommt vielmehr eine neue Quelle in Sicht; und der Faktor, der uns zu diesem Urteil berechtigt, ist die im Codex Angelicus 43 enthaltene und in den Studi italiani IV, S. 88 abgedruckte Sammlung von *χρησμοί*. Man wird schon stutzig, wenn man das zweite Orpheuszitat in dieser Sammlung folgendermaßen umschrieben findet: *Ἐκ τοῦ βιβλίου τῆς θεογονίας Ὀρφέως περὶ τῆς ἀνθρωπίνης ἀγνοίας*[66]) *καὶ ματαιότητος οὔτε κακοῖς προσερχόμενοι νοῆσαι φῶτες οὔτε ποῖ μάλα προ-*

64) vgl. II, 75; in das zweite Orphische Orakel wird sogar Vers auf Vers eine *ἑρμηνεία* der einzelnen Verse eingeschoben.

65) Man könnte auch die beiden Einführungen des Zitates aus Sophokles nebeneinanderstellen: *Ὥιτινι καὶ αὐτὸς ὑμῶν ὁ σοφὸς προσμαρτυρεῖ Σοφοκλῆς* (Pass. Cath.) und *Ὅθεν ἐξέθετο ὁ αὐτὸς Σοφοκλῆς ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν* (Joh. Mal. II. 40). Hier würden die beiden relativischen Anknüpfungen und dem *σοφὸς* in der Pass. Cath. der etwas vorher als *σοφώτατος* bezeichnete Sophokles bei Joh. Malalas einander korrespondieren.

66) vgl. *ἀμαθία* an der entsprechenden Stelle beim Metaphrasten.

τρέψαι κακότητος ἔχουσι. (sic!) Denn hier entsprechen nicht nur die einführenden Redewendungen, wie das Gesperrte anzeigt, sondern auch der Text des Zitats bis in die Einzelheiten hinein der Textform der Passio Catharinae (V_C). Man wird dann noch nachdenklicher, wenn man beobachtet hat, daß außer diesem Zitat auch das aus Sophokles, der Spruch der Sibylle, der allerdings an einer anderen Stelle desselben Codex auf Plato zurückgeführt wird, sowie das Orakel des Apollo — darauf wäre besonders der Akzent zu legen — anscheinend in genau derselben Form und auch in derselben Reihenfolge wie in der Passio Catharinae gebracht werden.[67] Der Schluß ist unvermeidlich, daß wir in dieser Sammlung bzw. in einer ihr nah verwandten Fassung eine der Quellen der Passio Catharinae vor uns haben; und die umgekehrte Annahme, daß der Cod. Ang. aus der Passio Catharinae schöpft, ist wohl deshalb abzulehnen, weil das Apolloorakel in den verschiedensten Fassungen hier immer wieder erscheint, und weil der Cod. Ang. nicht alle Zitate aus der Passio Cath. bringt.

Eine Tabelle soll dies Ergebnis verdeutlichen; die Zitate stehen in folgender Reihenfolge in:

Einige sonstige Belegstellen:	Passio Catharinae		Joh. Malalas	Codex Angel. 43
Euseb. praep. ev. I, 1, 44; Theod. Graec. cur. 3. Barl. u. Joas. 297; Epiph. 3, 4; Joh. Dam. de Haer. 3.	c. 6	Diodor	Seruch. II, 53 f. } fast wörtlich	o
		ὁ ἄλλος ἱστ. (Seruch)	Diodor. II, 54 } fast wörtlich	o
		Plutarch	Plutarch. II, 56 } fast wörtlich	o
	c. 11	Homer 1 } Rhetor	o	o
		Orpheus 1 } Rhetor	Orpheus 1 IV, 73 (länger)	o
Ath. c/a gentes II, Justin coh. 2.	c. 11	Homer 2	o	o
		Orpheus 2	Orpheus 2 IV, 75 (länger)	Orph. 2 (wörtlich)
Vgl. R. Harris S. 363; Cyrill c/a Iul. I; Ath. suppl. 5.		Sophokles	Sophokles II, 40 (nicht ganz wörtlich)	Soph. (wörtlich)
Oxf. Hs. Nr. 12.		Sibylle oder Plato	o	Sib. oder Plato (wörtlich)
Oxf. Hs. Nr. 13; Passio Art.; Buresch, Theos. S. 82 u. 130.		Apollo	o	Apollo (wörtlich)

67) Außer in dem Zitat aus Orpheus werden in den Orakeln des cod. Ang. im Druck nur Anfang und Ende wiedergegeben; das Orpheuszitat deckt sich ganz mit dem in der Passio Catharinae enthaltenen; da die übrigen Orakel in mannigfacher Form, wie wir sahen, umliefen, und da gerade Anfang und Ende gern verändert wurden, so wird man annehmen dürfen, daß Texte, die im Umfang und in den Anfangs- und Schlußworten übereinstimmen, auch im übrigen, was fehlt, übereinstimmen. Wir setzen die betr. Stelle aus dem Codex Ang. 43 nach den Studi italiani IV, 88 her: 188 v. Orpheus (s. o. im Text) 189 *σοφοκλέους περὶ τῆς ἁγ⟨ίας⟩ τριάδος ἤτοι περὶ θεότητος κατὰ ἑλλήνων* (*Ἔστι θεὸς ὃς οὐρανὸν ἔτευξε καὶ γαῖαν μακρὰν — εἶναι νομίζομεν*) [Soph. fr. 1025 ap. Nauck S. 358] ibid. *τῆς σιβύλλης περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας* (*Ὀψέ ποτ⟨ε⟩ ἐπὶ τὴν πολυσχεδῆ ταύτην ἐλάσεις γῆν — ὡς θανάτου κατάδικος πάντα πείσεται* ⟨Platonis est ap. M. ibid. 724 Nr. XII⟩ ib. *χρησμὸς τοῦ ἀπόλλωνος* (*Εἷς με φησὶ βιάζηται οὐράνιος· ὅς ἐστι φῶς — ὃς ἐκ ταφῆς εἰς πόλον ὦρτο* ap. M. ibid. Nr. XIII).

Man wird hieraus nur schließen können, daß die Passio Catharinae für ihre Zitate wohl zwei Quellen benutzt hat: 1. Joh. Malalas, 2. eine Sammlung von *χρησμοί*, die der im Cod. Ang. erhaltenen entsprochen hat. Denn es wird nicht zu kühn sein, wenn wir die drei im Cod. Ang. 43 nicht belegten Zitate für das der Passio Catharinae zugrunde liegende Zitatenbuch postulieren. Wem das zu weitgehend zu sein scheint, der mag immerhin noch eine dritte Quelle für unser Martyrium annehmen, in dem die fehlenden Zitate vorhanden sind. Auch der Inhalt der zitierten Orakel stützt die Vermutung zweier Quellen. Die drei ersten Stellen, die wir als aus Joh. Malalas gewonnen dachten, beschäftigen sich mit der Widerlegung des Polytheismus; die vier letzten Zitate, die wir aus einer Theosophie herleiten wollen, werden auf Christus bezogen und für seine Verherrlichung ausgenutzt. Die dem Rhetor in den Mund gelegten Sprüche können hier wohl außer Betracht bleiben, so daß nur das zweite Homerzitat ungedeckt bliebe. Wir werden uns diese Zitatensammlungen in der Art der von Buresch edierten Theosophie zu denken haben, die am Ende des 5. Jahrh. anzusetzen war, oder auch in der Art der Sammlung von Sibyllinischen und Apollinischen Orakeln, deren Verlust Genadius beklagt.[68]) Schon hieraus wird es ersichtlich, daß derartige Sammlungen nicht selten waren; auch die Passio des Artemios bezieht sich auf Sibyllinische Orakel und andere Sammlungen *τῶν παρ' ὑμῖν χρησμῶν* oder *θεοσόφων λογίων* (Philostorgius, KG. ed. Bidez S. 159, 15 ff. 160, 28 f.; ferner oben S. 25 A. 44).[68a]) Außerdem ist es gewiß nicht unwichtig, daß der Prolog zu den Sibyllinen, der im wesentlichen die Tübinger Theosophie (vgl. Buresch, a. a. O. S. 87 ff. und Geffcken, or. Sib. 1) benützen dürfte, zwei Wendungen enthält, die in dem bekenntnishaften Schlußteil der Reden der Katharina wieder aufklingen.[69]) Auch darin deutet sich die nahe innere Beziehung unseres Martyriums zu einer solchen „Theosophie" an.

Jedenfalls wird man das als sicheres Ergebnis unserer Untersuchung ansprechen dürfen: In der Polemik der Passio Catharinae verbirgt sich keine altchristliche Apologie, nicht einmal ein altchristliches Florilegium, das etwa für den apologetischen Gebrauch zu-

---

68) vgl. A. Jahn, Anecdota graeca theologica (1893) S. 34: *Ἀλγῶ δὲ πάλιν, ὅτι μὴ καὶ τὰς τῶν σιβυλλῶν καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς καὶ δάφνῃ μαντείων προαγορεύσεις περὶ Χριστοῦ δοῦναί σοι δύναμαι, ἃς ἐν ἑνὶ βιβλίῳ συντεθειμένας παλαιοτάτων ἐκγραφείσας βιβλίων ἀπολέσαμεν μετὰ πολλῶν ἄλλων βιβλίων ἐν τῇ τῆς πόλεως ἁρπαγῇ.*

68a) Herr Caspar macht uns auf die ähnliche Zusammenstellung der Zitate in der von ihm herausgegebenen (vgl. E. Caspar, Petrus Diaconus (1909), S. 213) gefälschten Passio s. m. Dionisii, Lisbii usw. aufmerksam, die aus dem 12. Jahrhundert stammt.

69) Or. Sib. S. 1 Geffcken: *Περὶ δὲ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ἐκ παρθένου φημὶ ἀρρεύστου γεννήσεως καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ τελεσθεισῶν ἰάσεων, ὡσαύτως τοῦ ζωοποιοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν τριημέρου ἐγέρσεως καὶ τῆς μελλούσης γενέσθαι κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως ὧν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἐπράξαμεν ἅπαντες.*

recht gemacht gewesen wäre, sondern hier ist vor allem eine dem 6. oder dem 7. Jahrh. zuzuweisende „Theosophie“ erhalten, deren Spuren wir auch sonst festzustellen vermögen.[69a])

3

Diesen Reden der Katharina, deren Quellen wir eben bestimmt haben, und die im wesentlichen Polemik oder doch Auseinandersetzungen mit den heidnischen Götzen enthalten, schließt sich ein positiver Teil an, in dem Katharina ihren christlichen Glauben bekennt. Die beiden Textrezensionen in V_C und beim Metaphrasten gehen gerade in dieser Partie ziemlich weit auseinander, ohne daß doch das beiden gemeinsame Fundament ganz zugedeckt würde; es scheint vielmehr immer wieder durch.

Ein solcher positiver Teil ist in altchristlichen Apologien ganz stilgemäß, freilich nicht bloß in ihnen, wie wir noch zu zeigen haben werden. Man könnte also bei diesem Stück tatsächlich an ein Fragment aus einer altchristlichen Apologie denken, und das um so mehr, als zwar nicht wörtliche, aber in Stil und Aufbau sich dokumentierende Beziehungen dieses Stücks zu einer Partie der bei Barlaam und Joasaph aufbewahrten Aristides-Apologie bestehen.[70]) Wir werden uns mit diesem Faktum noch auseinandersetzen müssen, wollen aber schon hier das Problem herausheben.

Auch stilistisch könnte man vielleicht gerade diesem Stück eine Sonderstellung zu geben geneigt sein, weil nämlich Katharina im Cap. 12 (Metaphr.) — vgl. Cap. 6 bei V_C am Schluß[71]) — in die erste Person übergeht (*γίνεται δι' ἡμᾶς ὅπερ ἐγώ*), was immerhin auffällig ist. Dazu kommt die für einen Späteren verhältnismäßig schlichte Form, in der in diesem positiven Schluß der Rede das Leben und das Werk Christi geschildert wird.

Allem zuvor möchten wir zweierlei zur Charakteristik dieses Stückes betonen: Einmal die trinitarische Gliederung, von der aus man auf ein trinitarisch gebautes Taufsymbol als Fundament schließen kann. Sodann die wörtliche Übereinstimmung mit einer Stelle aus dem Roman Barlaam und Joasaph, die R. Harris entgangen ist, ob-

---

69a) für die zeitliche Fixierung vgl. oben S. 29.

70) vgl. B. u. J. S. 1121 B u. C; wir berufen uns dabei nicht bloß auf den Aufbau dieses Stückes sondern auch auf Einzelheiten, wie den Ausdruck *παρουσία*, die Erwähnung der von Christus hinterlassenen *ἐντολαί*, den Hinweis auf die Jünger Jesu, den B. u. J. freilich nur mit dem Metaphrasten teilt, zu dem die Beziehungen überhaupt viel enger sind als zu V_c. Vgl. zu Aristides R. Seeberg, die Apologie des Aristides S. 329 ff. u. S. 394 ff.

71) *Ἐπίγνωθι θεόν . . ., ὅς θεὸς ὢν προαιώνιος οἴκτῳ φιλανθρωπίας ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν τὴν ἐμὴν μορφὴν ἀνελάβετο, ἵνα με, τῇ παραβάσει τῷ διαβόλῳ γενόμενον ὑποχείριον, σταυρῷ καὶ πάθει καὶ τριημέρῳ θανάτῳ πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἐπαναγάγῃ εὐπρέπειαν· ὅς ἐστι καὶ τῶν πεπλανημένων σωτὴρ καὶ τῶν μετανοούντων ὑποδοχεὺς ἑτοιμότατος.*

wohl er sonst verdienstvoll einige Übereinstimmungen zwischen der Passio Cath. und dem Roman herausgestellt hat. Wir setzen die Stellen aus Barl. und Joas. wieder her und deuten die Übereinstimmungen durch Unterstreichungen an.

B. u. J. p. 210 S. 1077:

Χριστῷ συνεταξάμην τῷ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς υἱῷ καὶ λόγῳ, οὗ τῷ ῥήματι παρήχθη τὸ πᾶν ἐκ μὴ ὄντων .... διὸ αὐτὸς ὁ πάσης τῆς κτίσεως ποιητὴς καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους δημιουργὸς ἄνθρωπος ἐγένετο δι' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ γῆς ἐλθὼν ἐκ παρθένου ἁγίας τοῖς ἀνθρώποις συνανεστρέφετο καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀγνωμόνων οἰκετῶν ὁ δεσπότης θάνατον κατεδέξατο καὶ θάνατον τὸν διὰ σταυροῦ, ὅπως λυθῇ τῆς ἁμαρτίας ἡ τυραννίς, ὅπως ἡ προτέρα καταδίκη ἀναιρεθῇ, ὅπως ἀνοιγῶσι πάλιν ἡμῖν αἱ οὐρανοῦ πύλαι. Ἐκεῖ γὰρ τὴν φύσιν ἡμῶν ἀνήγαγε καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης κεκάθικε, βασιλείαν τε τὴν ἀτελεύτητον ἐδωρήσατο τοῖς αὐτὸν ἀγαπῶσι καὶ ἀγαθὰ τὰ κρείττονα καὶ λόγου καὶ ἀκοῆς.[72])

Es ist keine Frage, daß die Berührungen dieses Textes mit dem entsprechenden Stück der Passio Catharinae so eng sind, daß man wohl nur ein unmittelbares Verhältnis der beiden Texte zueinander annehmen kann. Allerdings ist dabei im Auge zu behalten, daß die nahen Beziehungen nur zwischen der Metaphrastenrezension der Passio Catharinae und Barlaam und Joasaph bestehen, während sie, von V_C aus gesehen, viel allgemeiner sind. Mit dieser Beobachtung, die eine früher gemachte bestätigt, ist es nun aber auch ausgeschlossen, daß die Passio Catharinae und der Roman eine gemeinsame Grundlage gehabt haben; vielmehr steht die ältere Form des Martyriums bei V_C, in der doch auch die gemeinsame Grundlage reiner erhalten sein müßte, dem Roman nur insofern nah, als die Form der Metaphrastenrezension in ihren allgemeinen Grundzügen sich an V_C anschließt. Wir werden noch später erörtern müssen, wie das Verhältnis der Passio Catharinae zu Barlaam und Joasaph zu denken ist.

Zunächst gilt es aber noch den Bekenntnischarakter dieses positiven Teils der Rede der Catharina herauszuarbeiten. Er schildert in referierender Form und, ohne dogmatische Stichworte — etwa die

---

72) Man vergleiche auch den Abschnitt p 14 S. 873 bei Barl. u. Joas. mit dem Text des Metaphrasten: *Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ κύριος τῶν ἁπάντων, ὃς συνάναρχος ὢν καὶ συναΐδιος τῷ πατρὶ καὶ τοὺς οὐρανοὺς τῷ λόγῳ καὶ τὴν γῆν ὑποστήσας τὸν ἄνθρωπόν τε χερσὶν οἰκείαις ἐδημιούργησε καὶ ἀθανασίᾳ τοῦτον ἐτίμησε καὶ βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς κατεστήσατο ... Ὁ πλάσας τοίνυν ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας φιλανθρώποις πάλιν ἰδὼν ὀφθαλμοῖς* (vgl. das *οἴκτῳ φιλανθρωπίας* bei V_C c. 6) *τὸ τῶν οἰκείων χειρῶν ἔργον, τὸ Θεὸς εἶναι μὴ μεταβαλών, ὅπερ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ἐγένετο δι' ἡμᾶς ἀναμαρτήτως ὅπερ ἡμεῖς, καὶ σταυρὸν ἑκουσίως καὶ θάνατον ὑπομείνας, τὸν ἄνωθεν τῷ ἡμετέρῳ γένει βασκαίνοντα κατέβαλε πολέμιον.*

chalcedonensischen — zu verwerten, die „Epiphanie“ Christi, seinen Eintritt in die Welt, sein Werk und sein Fortwirken durch seine Gebote, deren Befolgung uns den Gewinn des neuen Leibes nach unserem Tod zusichert.

Für die Gliederung und Bestimmung des Ganzen dürften folgende Beobachtungen von einschneidender Bedeutung sein: Einmal die vermutlich ja über das Apostolikum auf Phil. 2 zurückgreifende Schilderung der Menschwerdung, indem der θεὸς προαιώνιος aus Erbarmen ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν aus der heiligen Jungfrau Fleisch anzunehmen geruht. Es ist die Formel, mit der in kleinen Nuancen fast alle orientalischen Symbole seit dem 4. Jahrhundert das Bekenntnis zu Christus einzuleiten pflegen.[73]) Schon diese Beobachtung allein dürfte es ausschließen, daß dies Stück der großen Rede der heiligen Catharina einer altchristlichen Apologie angehört.

Sodann muß hingewiesen werden auf die immerhin auffallende Betonung der Erscheinungen Christi und seines Zusammenseins mit den Jüngern während der 40 Tage, auf die Akzentuierung also sozusagen des „evangelium quadraginta dierum“. Man könnte hier glauben, auf ganz altem Boden zu stehen. Indessen braucht man nur die berühmte Epistel Leos von Rom an Flavian heranzuziehen[74]), und ferner etwa auf das Symbol der Synode von Konstantinopel (360)[75]) oder auf das Bekenntnis des Basilius[76]) zu verweisen, um einzusehen, daß die Wirksamkeit Jesu während der vierzig Tage gerade auch die Phantasie der Späteren angeregt hat und für die Begründung ihrer Glaubensgewißheit wichtig gewesen ist. Erhärtet wird dies Urteil durch die Tatsache, daß der Verfasser des

73) Wir berufen uns auf das Chalcedonense (Hahn S. 166), die Anathematismen des 5. ök. Konzils von 553 (Hahn S. 168), das Symbol des 6. ök. Konzils (Hahn S. 172); ferner auf das Symbol der ap. Konst. (Hahn S. 140), des Euseb. v. Cäsarea und des Nic. Konst. (verkürzt, ohne ἐπ' ἐσχ. ἡμ. S. 132 u. S. 164), auf die 2. und 4. Glaubensformel der Enkäniensynode (Hahn S. 185 u. 187), die ἔκθεσις μακρόστιχος von 345 (Hahn S. 192); die Formulierung θεὸν προαιώνιον hat Pseudogregor Thaum. (Hahn S. 281) und Gregor Naz. (προαιώνιος λόγος S. 150).

74) Bei Hahn S. 327: Post resurrectionem vero domini . . . quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostrae integritas ab omni caligine mundaretur? Colloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens etc.

75) Hahn S. 209, wo auch der sowohl in Vc wie beim Metaphrasten gebrauchte Ausdruck συναναστρέφεσθαι τοῖς μαθηταῖς vorkommt (vgl. Baruch 3, 38). Der Ausdruck findet sich sonst etwa bei Sophronius von Jerusalem in einer längeren ἔκθεσις πίστεως (Mansi XI, S. 489), bei Proclus tomus ad Armenios (acta oec. conc. II, S. 191 Schwartz), in der Passio des Artemios (S. 1276), im Symbol des Basilius M. (Hahn S. 269), woselbst auch ὤφθη vorkommt, in den Formeln der 4. Synode von Sirmium und der Synode von Nice (Hahn S. 205 u. 206), wo auch die 40 Tage erwähnt werden, sowie bei Severus von Antiochien (Mai, classici autores X, 429. 449, vgl. auch Jobius ibid. 602), wo die Absicht des Zitats deutlich hervortritt: οὐ γὰρ ὤφθη μόνον ἀλλὰ καὶ συνανεστράφη τοῖς μαθηταῖς. Vgl. übrigens Loofs, Paul v. Samosata (1924) S. 240.

76) Hahn S. 269.

Romans Barlaam und Joasaph in den bekenntnismäßigen oder besser katechismusartigen Stücken, die bei ihm gar nicht selten sind, ganz ähnlich auf die Erscheinungen Christi und auf sein Wirken während der 40 Tage den Akzent legt.[77])

Ferner fallen uns in der Textform V_C zwei dogmatische Einzelheiten auf, die in der Rezension des Metaphrasten übrigens noch stärker hervortreten. Die eine ist die Selbstverständlichkeit, mit der Christus als Gott bezeichnet wird. Wenn er in V_C nur *προαιώνιος θεὸς* ist, so ist das in dieser Uneingeschränktheit schon viel; aber beim Metaphrasten, wo Christus schlechthin als Schöpfer und Erhalter der Welt bezeichnet wird, ist das doch noch unendlich gesteigert. Auch diese, die Einheit Gottes fast gefährdende Anschauung dürfte wohl kaum bei einem altchristlichen Apologeten gefunden werden, die — und vollends die Älteren — die Einheit Gottes schroff betont haben.[78]) Die andere dogmatische Einzelheit, die wir im Auge haben, ist die Schlußformel der Rede bei V_C, wo im Anschluß an 1. Pt. 1, 18 von einer *ἐπιστροφὴ τῆς πατροπαραδότου πλάνης* geredet wird. Die Verbindung von *πατροπαράδοτος* und *πλάνη* ist auf die Rechnung des Verfassers der Passio Catharinae zu setzen. Sollte hier eine Anschauung vorliegen, die an der Vorstellung von der Erbsünde gebildet ist oder gar mit dieser sich deckt, so dürfte auch diese Formulierung kaum in die Zeit der Apologeten passen.

Schließlich muß auch noch ein Wort über die allgemeine Haltung dieses Schlußstückes in der Rede der Heiligen gesagt werden. Derartige katechismusartige Reproduktionen des Lebens Jesu sind keineswegs selten und finden sich gerade in der Literatur, die auch nach den Apologeten im engeren Sinn apologetischen Charakter an sich trägt. In stereotypen Wendungen und in einigermaßen feststehenden Formeln, die gelegentlich durch die speziellen dogmatischen Interessen alteriert werden, wird das Leben und Wirken Christi beschrieben. Aber das Dogmatische ist hier sekundär; eine gewisse Anschaulichkeit und lebensvolle Empfindsamkeit für das Leben Jesu tritt uns hier entgegen.[78a]) Und die Vermutung wenigstens wird erlaubt sein, daß wir hier die letzten Umbildungen des immer flüssigen uralten christologischen Traditionsstoffes, der *ἀρχαῖα* oder der *χριστομαθία* des Ignatius, vor uns haben.[79]) Wir wollen einige Stellen hersetzen, die diese unsere Hypothese veranschaulichen können:

Ὁ μὲν γὰρ τῶν ὅλων σωτὴρ καὶ κύριος, καίτοι μετὸν αὐτῷ τὸ ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τῇ κατὰ πᾶν ὁτιοῦν ὁρᾶσθαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ τοῖς

---

77) Migne S. G. 96 S. 913 u. 916.
78) Vgl. R. Seeberg, Die Apologie des Aristides S. 395.
78a) Vgl. Sophronius von Jerusalem bei Mansi XI, 485.
79) Wir möchten hier auch an Lietzmanns Symbolstudien in der Z. Nt. W. (1923, 3/4) erinnern.

τῆς θεότητος ἐναβρύνεσθαι θάκοις, „οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών“. Ὑπέμεινε δὲ καὶ σταυρόν, αἰσχύνης καταφρονήσας, ἵνα τὸ τῆς φθορᾶς καταργήσῃ κράτος· „εἷς ὑπὲρ πάντων“ ἀποθανὼν καὶ ἐγηγερμένος, ἵνα τῶν τοῦ θανάτου βρόχων τὸ ἀνθρώπινον ἐξέληται γένος· ἵνα τῆς κατακρατούσης ἡμῶν ἁμαρτίας καθέλῃ τὴν τυραννίδα· ἵνα τὸν τοῖς μέλεσιν τῆς σαρκὸς ἀγριαίνοντα τιθασεύσῃ νόμον καὶ πνευματικοὺς ἀποφήνῃ προσκυνητάς, καὶ κατανεκρώσας ἐν ἡμῖν „τὸ φρόνημα τῆς σαρκός“, υἱοὺς ἀποφήνῃ θεοῦ τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύσαντας, καὶ ἁγιάσῃ διὰ τοῦ πνεύματος· ἵνα τῆς κατὰ πάντων πλεονέξιας ἀποσοβήσῃ τὸν Σατανᾶν, τὸν ἀρχεκάκον.[80])

Zahlreicher und deutlicher sind die Stellen bei Barlaam und Joasaph, an denen die eigenen Ausführungen diesen Traditionsstoff über Christus in Bewegung setzen. Man vgl. z. B. p. 53 ff., S. 912 ff.; nachdem dort die Geburt des λόγος προαιώνιος καὶ ἄναρχος ausgesagt worden ist, heißt es: Ἐπὶ τριάκοντα δὲ χρόνοις τοῖς ἀνθρώποις συναναστραφείς, ἐβαπτίσθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ .... καὶ „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατῆλθεν ἐπ' αὐτόν“. Καὶ ἀποτότε ἤρξατο σημεῖα ποιεῖν μεγάλα καὶ θαυμαστά ..... ἔργῳ τε καὶ λόγῳ παιδεύων καὶ διδάσκων[81]) τὴν τῆς ἀρετῆς ὁδόν[82]), τῆς μὲν φθορᾶς ἀπάγων, πρὸς δὲ τὴν ζωὴν ποδηγῶν τὴν αἰώνιον. Ὅθεν καὶ μαθητὰς ἐξελέξατο δώδεκα, „οὓς καὶ ἀποστόλους ἐκάλεσε“, καὶ κηρύττειν αὐτοῖς ἐπέτρεψε τὴν οὐράνιον πολιτείαν.... καὶ πάντα ὑπέμεινε τῇ φύσει τῆς σαρκὸς ἧς ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀπαθοῦς μεινάσης. Δύο γὰρ φύσεων ὑπάρχων ... ἡ μὲν ἀνθρωπεία φύσις ἔπαθεν, ἡ δὲ θεότης ἀπαθὴς διέμεινε καὶ ἀθάνατος. Ἐσταυρώθη οὖν τῇ σαρκὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὢν ἀναμάρτητος[83]) .... ἐξανέστη, νικήσας τὸν θάνατον καὶ ἡμῖν τὴν νίκην δωρησάμενος κατ' αὐτοῦ καὶ ἀφθαρτίσας τὴν σάρκα ὁ τῆς ἀφθαρσίας πάροχος, ὤφθη τοῖς μαθηταῖς, εἰρήνην αὐτοῖς δωρούμενος καὶ δι' αὐτῶν παντὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Μεθ' ἡμέρας δὲ τεσσαράκοντα εἰς οὐρανοὺς ἀνεφοίτησε ... μετὰ δὲ τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ἀπέστειλε τὸ πανάγιον πνεῦμα.[84])

80) Cyrill Al. contra Jul. II (Migne S. G. 76 p. 195 S. 797 B u. C); noch interessanter ist vielleicht eine andere Stelle (ibid. S. 793 C), in der die Wunder Jesu, also sein Wirken auf Erden, das in der Pass. Cath. Metaphr. so anschaulich heraustritt, stark betont werden. Man vergleiche auch den oben S. 37 Anm. 69 mitgeteilten Prolog aus den Or. Sib., der auf einem ähnlichen Schema der Erscheinung Jesu beruht, das sich vom Symbol wesentlich durch seine größere Modulationsfähigkeit und Anschaulichkeit unterscheidet.

81) Vgl. Pass. Cath. Metaphr.

82) Vgl. Pass. Cath. Vc und Passio des Artemios (S. 1280).

83) Hier zeigt sich das eigentliche dogmatische Interesse des Verfassers des Romans, das ja auch in der Passio Catharinae in dem Apollovers aufklingt.

84) Vgl. auch p. 14 f. S. 873, worauf schon hingedeutet wurde, und p. 305 S. 1176, wo das Schema des Lebens Jesu ganz kurz zusammengefaßt ist. Besonders deutlich ist die Analogie p. 180 f. S. 1046—1048; nur aus Gründen der Raumersparnis verzichten wir darauf, dies Stück abzudrucken, das den Gedankengang des christologischen Schemas besonders klar veranschaulicht.

Schließlich wollen wir auch ein analoges Stück aus der Passio des Artemios abdrucken[85]): *Ὁ δὲ Χριστὸς* καθὸ θεὸς ὑπάρχων ἀληθὴς καὶ αἰώνιος, *ἀθάνατον ψυχὴν καὶ ἀγήρω κατασκευάσας τῷ ἀπ' ἀρχῆς πνεύματι θείῳ καὶ ἐμφυσήματι, ὅτε τὸν πρῶτον* ἐδημιούργησεν *ἄνθρωπον . . . καὶ πεσοῦσαν μετὰ τοῦ σώματος διὰ τῆς παρακοῆς καὶ τῆς* ἀπάτης τοῦ ψυχοφθόρου δράκοντος, *ἐλθὼν ἐπὶ γῆς καὶ* πολιτευσάμενος *καὶ* ὑποδείξας *ἡμῖν* ὁδὸν σωτηρίας *διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν αὐτοῦ ἀναστάσεως, ἐκ τῶν τοῦ ᾅδου πυθμένων εἰς οὐρανοὺς ταύτην ἐπανήγαγεν· καὶ πάλιν ἐρχόμενος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἐξαναστήσει τὰ σώματα καὶ συνάψει ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Auch hier wird die Übereinstimmung, abgesehen von allen Einzelheiten, besonders in Stil und Aufbau mit der zur Diskussion stehenden Partie der Passio Catharinae einleuchtend sein.

Haben wir mit dieser Einreihung oder Klassifizierung des bekenntnismäßigen Teils in der Passio Catharinae Recht[86]), so würde auch die gedankliche — fast mehr zu empfindende als zu fassende — Übereinstimmung mit der vorhin erwähnten Partie der Aristides-Apologie verständlich werden. Angesichts der angeführten und gleich noch zu vermehrenden Züge, die auf späte Zeit deuten und aus der Zeit der altchristlichen Apologetik wegführen, wird man von dieser Ähnlichkeit aus gewiß nicht auf das Vorliegen einer altchristlichen Apologie in der Passio Catharinae schließen dürfen; wohl aber könnte man diese Verwandtschaft von unserer Hypothese aus verstehen, wenn nämlich der fluktuierende und sich immer wieder um bestimmte dogmatische Richtlinien neubildende Stoff der Christustradition in der Aristides-Apologie so gut wie in diesem Stück der Passio Catharinae das Fundament bildete.

Wir müssen nach diesem Versuch, im allgemeinen den Charakter der bekenntniswichtigen Schlußpartie aus der Rede der heiligen Katharina festzulegen, noch einige Bemerkungen über die Einzelheiten, und zwar gesondert für die beiden Textformen, machen, ohne im übrigen alles interpretieren zu wollen.

Grade hier zeigt es sich, daß die Textrezension des Metaphrasten die geglättete und ausgefüllte Fortbildung von V_C ist; freilich auch V_C ist keineswegs ohne Kunst gearbeitet, wie z. B. die Wortspiele *ἀπαγόμεθα — ἐπαναγόμεθα* und *θάνατον — ὁ ἀθάνατος* beweisen.

---

85) Migne S. G. 96, 1280; vgl. auch S. 44f. Anm. 93.

86) Man ist von hier auf das allgemeine Thema über den Zusammenhang von Martyrium und Apologetik geführt, über den Geffcken und Holl Gutes gesagt haben. Wir dürfen vielleicht hier noch an die Persischen Märtyrerakten erinnern, die anscheinend traditionelle Zusammenstellungen in ihrer Polemik gegen das Feuer verwenden (Pers. Märt.-akten, übersetzt von Braun, Bibliothek der Kirchenväter, S. 263 u. 28, vgl. S. 268. 71f. 47ff.).

Zwar nicht einzigartig, aber doch beachtenswert ist die Verwendung des Ausdruckes *ἔνσαρκος παρουσία* bei V_C; wir verweisen dabei auf die Formel *ἔνδοξος παρουσία* oder *ἔνσαρκος οἰκονομία*, die wir in der *σωτηρία σύντομος* des Gregor von Nazianz[87]), in der *κατὰ μέρος πίστις* des Apollinaris[88]) und bei Sophronius von Jerusalem[89]) zu konstatieren vermögen. Immerhin kann die Kombination *ἔνσαρκος* mit *παρουσία* als ins Monophysitische hinüberspielend beurteilt werden, wenn man nämlich *παρουσία* als christlichen terminus technicus auffaßt; nimmt man aber *παρουσία* einfach als „Anwesenheit", so würde man in dieser Formulierung weniger Monophysitisches zu sehen haben als in der üblichen Formel *ἔνδοξος παρουσία*, die sich wie eine Steigerung der bei V_C gebrauchten ausnimmt. Wir sind also auf ganz unsicherem Boden, auf dem man mit Schritten vorwärts vorsichtig sein muß; und wir brauchen nur an die über den Monophysitismus des Joh. Malalas entbrannte Fehde zu erinnern, um unsere Zurückhaltung begreiflich erscheinen zu lassen. Wenn wir freilich diese Beobachtung in der ersten Interpretation mit der doch auch bei V_C vorliegenden Betonung des Kreuzes — auch dies übrigens ein Zeichen späten Ursprungs unseres Martyriums[90]) — und des Todes Christi, den grade der Unsterbliche, wie es pointiert heißt, erlitten hat[91]), kombinieren, so könnte man an eine leise monophysitische Färbung der Frömmigkeit in der Passio Catharinae denken; freilich wird man hieraus weitergehende Schlüsse über den Ursprung des Martyriums, die also über ein orientalisches Mönchskloster hinausreichten, nicht ziehen dürfen.

Auch die Verwendung von dem Ausdruck *θάνατος τριήμερος* (V_C, cap. 6) oder von *ἀναστὰς τριήμερος* (Met. c 12) kann, so wunderlich sie unseren Ohren klingt, bei andern Schriftstellern belegt werden. Wir verweisen auf Sophronius von Jerusalem[92]), die Passio des Artemios[93]),

---

87) Hahn S. 150.

88) Hahn S. 280.

89) Mansi XI, S. 489; vgl. auch Joh. v. Damaskus, de s. trinitate (Migne S. G. 95, S. 9a), wo derselbe Ausdruck *οἰκονομία ἔνσαρκος* vorkommt; ebenso or. Sib. S. 1 Geffcken.

90) Man vergleiche B. u. J. p. 166 S. 1032, wo das Kreuz neben Taufe und Abendmahl figuriert und als Schutz gegen die Dämonen angesehen wird; vgl. auch die Carmina des Joh. v. Dam. oder de fide orth. IV, 4 (Migne S. G. 94 S. 1107f. D.). — Ebensowenig ist die Rolle der Dämonen und des Satans, die namentlich beim Metaphrasten stark hervortritt, ein Zeichen des Alters des Martyriums, wofür man nur auf den Roman Barl. u. Joas. zu verweisen braucht. — Auch die Wiedergabe der Liebe Gottes mit *φιλανθρωπία* dürfte trotz des n.-t. Ursprungs spät sein; vgl. Mansi VII, S. 1128 und den häufigen Gebrauch des Ausdrucks bei Barlaam und Joasaph c. 95 S. 957.

91) Vgl. auch die apollinaristische Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* (Hahn S. 268): *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· ἀθάνατος καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ.*

92) Mansi XI, 489.

93) Migne S. G. 96 S. 1276. Wir wollen die Stelle hersetzen, weil sie ebenfalls eine Parallele zu der typischen Christuserzählung darbietet. Nachdem die Menschwerdung und ihr Zweck geschildert worden ist, heißt es: *Ἐλθὼν γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσαν νόσον ἀπή-*

Barlaam und Joasaph[94]), Severus von Antiochien[95]) und auf die schon vorhin herangezogene Schrift des Gregor von Nazianz.[96])

Ein dogmatischer Gegensatz von unzweifelhaft antimonophysitischer Tendenz verbirgt sich hinter der auf den ersten Blick so merkwürdig aussehenden Formel: *Ἀνῆλθεν εἰς οὐρανούς, ὅθεν οὐδαμῶς ἀπελέλειπτο, κἂν καθ' ἡμᾶς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.* Parallelen zu dieser Vorstellung, die wieder mit dem ganzen christologischen Problemkomplex zusammenhängt, finden sich in der Vita des Barlaam und Joasaph, die ja von stark theologisch gefärbten katechismusartigen Anspielungen durchzogen ist. So heißt es dort: *Ἀνέρχεται εἰς οὐρανούς, ὅθεν οὐδαμῶς ἐχωρίσθη*[97]) oder — auch sonst an die Passio Catharinae anklingend — *ὁ υἱὸς . . . τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα μὴ φέρων ὁρᾶν ἁμαρτίᾳ δουλούμενον, τοῖς οἰκείοις περὶ τοῦτο σπλάγχνοις ἐπικαμφθείς, τὸν τοῦ πατρὸς θρόνον μὴ ἀπολιπών, παρθένον ᾤκησε δι' ἡμᾶς.*[98])

Die Vorstellung kommt auch sonst vor, zumeist als Bestandteil der kenotisch gefaßten Menschwerdung, seltener im Zusammenhang mit den Erscheinungen des Auferstandenen, und könnte als erster Ausdruck der Idee von der Ubiquität Christi aufgefaßt werden. So sagt Severus von Antiochien: *Θεὸς ὢν ἀληθινὸς . . . καὶ οὐκ ἀπολισθήσας οὗ ἦν, καὶ ἀτρέπτως ἄνθρωπος γεγονώς*[99]), oder: Maria deum protulit factum hominem, quam ipsa divinitus concepit ac peperit, non quod divinam naturam ipsi dederit, qui de ea natus est, is enim quolibet principio caret omnique re mundiali vetustior est; sed quia ex se, per ineffabilem arcanumque spiritus s. descensum, humanam naturam illi contulit, qui nihilominus sine ulla mutatione permansit.[100])

λασε καὶ τὸ παραδοξότερον, καὶ ῥήματι νεκροὺς ἤγειρεν ὀδωδότας, καὶ τὸ δὴ πάντων θαυμασιώτερον, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας παθὼν τὸ διὰ σταυροῦ πάθος, ἀνέστη τριήμερος ἐκ τῶν νεκρῶν ὑπὸ μάρτυσι πεντακοσίοις . . . καὶ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν ὤφθη τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐφ' ὅλαις τεσσαράκοντα ἡμέραις μετ' αὐτῶν συναναστρεφόμενος, καὶ ὁρώντων αὐτὸν καὶ βλεπόντων ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐξαποστείλας αὐτοῖς τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος δωρεάν τε καὶ δύναμιν . . . Οἵτινες ἐξελθόντες ἐκήρυξαν αὐτὸν πανταχοῦ μηδὲν ἐπιφερόμενοι ἢ μόνην τὴν αὐτοῦ ἀόρατον δύναμιν . . . πάντα τὸν κόσμον ἐξώγρησαν, νεκροὺς ἐγείροντες, λεπροὺς καθαρίζοντες, δαιμόνια ἐκβάλλοντες.

94) Migne S. G. 96 p. 62 S. 924 u. p. 69 S. 929.

95) Mai, classici autores X, 442. 449; spicilegium Romanum X, 180. Ebenso finden wir den Ausdruck *τριήμερος ταφή* bei Anastasius Sin. quaest. 152 (Migne S. G. 89 S. 808).

96) Hahn S. 150.

97) Migne S. G. 96 p 292 S. 1161 D. f.

98) ib. p 3 S. 861

99) Mai, Nova collectio IX, S. 737; vgl. auch die Formel bei Gregor von Antiochien (Mai, class. autores X, 563f.): *Γενόμενος ἄνθρωπος καὶ μείνας θεός.*

100) Mai, spicilegium Rom. X, 212; der Zusammenhang mit der *κένωσις*-Idee zeigt sich z. B. bei Mai, nova collectio IX, 759: Ipsum dei verbum . . . semet exinanivit, non quod de sua plenitudine quicquam detriverit (qui enim fieret, ut immutabilis deus mutaretur, aut quantulumcumque minueretur perfectus?), sed quoniam carnem ex nobis assumpsit intelligente anima praeditam . . . hypostatica unione.

Der aus Palästina stammende Anastasius von Antiochien schreibt: Idcirco ad nos descendit non relicta vita divina, quam cum patre et spiritu s. degebat ... sed ... carnem crassam ... induit ... divinitatis propriae amplitudinem inumbratione tegens.[101]) Auch Anastasius Sinaita berührt das Problem in seinen Auseinandersetzungen mit den Monophysiten aller Schattierung häufig. Wir wollen nur zwei besonders charakteristische Stellen herausheben; in der einen wendet sich Anastasius gegen die monophysitische Anhängerschaft des Antichristen, die behauptet, *ὅτι πάντα τὰ ἐν τῷ Χριστῷ λεγόμενα ταῦτα καὶ τῇ πάσῃ τριάδι ἁρμόζουσιν*, womit sich der Nerv des eigentlichen Gegensatzes gut enthüllt[102]); in der andern bringt er scharfsinnige Einwendungen eines Häretikers, die sich mit dem in Rede stehenden Problem beschäftigen, ohne daß wir die Art dieses Häretikers näher zu charakterisieren wagen: *Εἰ ἀπερίγραπτον λέγετε τὸν θεόν, πληροῦντα ὁμοίως τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, πῶς ἐξ οὐρανοῦ κατῆλθεν ὁ λόγος, καὶ πάλιν ἐκεῖ ἀνῆλθεν; Εἰ ἐν τῷ κόσμῳ ἦν ὁ θεὸς λόγος τῇ θεότητι καὶ πρὸ σαρκώσεως, ... πῶς κατελθόντα αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγετε ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς Μαρίας; Ἐὰν γὰρ ὧδε ἦν καὶ πρὸ σαρκώσεως, πρόδηλον ὅτι οὐ κατῆλθεν· εἰ δὲ ἐν τῇ σαρκώσει κατῆλθεν, εὔδηλον ὅτι ἐν τῷ οὐρανῷ περιγεγραμμένος ἦν, καθὰ καὶ οἱ ἄγγελοι.*[103]) Bei Johannes von Damaskus tritt der Gedanke, wie selbstverständlich, nur gelegentlich hervor: *Ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν πατρικῶν κόλπων οὐκ ἀποστάντα λόγον, ἀπεριγράπτως ἐνῳκηκέναι τῇ γαστρὶ τῆς ἁγίας παρθένου, ἀσπόρως καὶ ἀπεριλήπτως, ὡς οἶδεν αὐτός, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ ὑποστάσει ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου*[104]), oder: *Καὶ σεσάρκωται τοίνυν ὁ λόγος καὶ τῆς οἰκείας ἀϋλότητος οὐκ ἐξέστηκε, καὶ ὅλος σεσάρκωται καὶ ὅλος ἐστὶν ἀπερίγραπτος.*[105]) Unzweifelhaft wird diese Haltung durch die Verschiebung der dogmatischen Interessen überhaupt erklärt.

---

101) Migne S. G. 89, S. 1337; vgl. auch Mai, nova coll. IX, 622: *Πᾶσα μὲν ἡ θεόπνευστος γραφὴ ... ἐν οὐρανοῖς λέγουσιν εἶναι τὸν τὰ πάντα πληροῦντα θεόν· διὸ κἀκεῖθεν καταβεβηκέναι τὸν θεὸν λόγον ἐγνώκαμεν, καὶ ἐν οὐρανοῖς πάλιν μετὰ σαρκὸς ἀναβεβηκέναι πιστεύομεν.* S. ferner Severus von Antiochien ibid. S. 726.

102) Migne S. G. 89 S. 308; vgl. auch ibid. S. 305 B.

103) ibid. S. 288; vgl. auch S. 293C, 304A, 272: *Τὸν οὐρανὸν γὰρ καὶ τὴν γῆν πληροῖ ὁ λόγος καὶ θεός· σαρκωθεὶς τοίνυν καὶ τεχθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, πῶς προῆλθε καὶ ἐχωρίσθη ἐξ αὐτῆς ὁ Χριστός; κἂν γὰρ κατὰ σάρκα ψιλὴν εἴπῃς αὐτὸν χωρισθέντα ἐν τῷ τόκῳ ἐκ τῆς μητρός, ἰδοὺ τὰ Νεστορίου φρονεῖς· εἰ δὲ σαρκὶ καὶ θεότητι χωρισμὸν ἐκ τῆς μητρὸς πεποίηκε, πῶς ἡ καθ᾽ ὑπόστασιν ἡνωμένη θεότης τοῖς σπλάγχνοις ... τῆς ἁγίας παρθένου ἐχωρίσθη τεχθεῖσα ἀπ᾽ αὐτῆς;* S. 273: ... *πολλῷ πλέον μία λοιπὸν ὑπόστασις ἔσται τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ ἀχωρίστου τῶν κόλπων αὐτοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, εἴπερ ἀχώριστον δοξάζεις τὸν υἱὸν τῶν κόλπων τοῦ πατρός.*

104) De fide orthod. III, 7 (Migne S. G. 94, S. 1008).

105) ibid. S. 1012; vgl. auch die Ausführungen über die Rechte Gottes ibid. S. 1104: *Δεξιὰν δὲ τοῦ πατρὸς λέγομεν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῆς θεότητος, ἐν ᾗ ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς πρὸ αἰώνων ὑπάρχων ὡς θεὸς καὶ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, ἐπ᾽ ἐσχάτων σαρκωθείς, καὶ σωματικῶς κάθηται, συνδοξασθείσης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ· προσκυνεῖται γὰρ μιᾷ προσκυνήσει μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως.*

Man wird schließlich — nach dieser Digression — auf die paränetische Schlußform acht haben müssen, in der wir aufgefordert werden, Tod und Not um Christi willen zu ertragen, und in der uns das echteste Heilsgut der griechischen Frömmigkeit, der neue und unvergängliche Leib, in Aussicht gestellt wird. Hier werden also — wir sind im dritten Artikel — die Gaben des Heiligen Geistes in einem neuen Leben geschildert. Beim Metaphrasten tritt dieser Zusammenhang deutlicher hervor: Nach der Auferstehung und Himmelfahrt die Spende des Heiligen Geistes, die Entsendung der Jünger, die in seiner Kraft und Weise die *ἐντολαί* verkündigen, die Aufforderung an uns, an Christi Leiden und so an seiner Herrlichkeit teilzunehmen. Man könnte hier an die zweite und die vierte Formel der Enkäniensynode[106]) erinnern oder auch an die Formel der Acacianer auf der Synode von Seleucia[107]); schließlich bietet auch hier Sophronius von Jerusalem Vergleichbares.[108]) Wenn sich diese Formeln besser zur Vergleichung des Gedankens in der Gestaltung des Metaphrasten eignen, so könnte man die *ἔκθεσις τῆς πίστεως* des Athanasius für V_C heranziehen, wo uns die *εἴσοδος ἐν τῷ παραδείσῳ* unter den Gaben Christi verheißen wird[109]), oder — noch besser — die erste Formel des Johannes von Jerusalem, in der in starker Weise die körperliche Auferstehung gelehrt wird.[110]) In alledem ist nichts, was auf altchristlichen Ursprung hinwiese; ja, je mehr man die Einzelheiten prüft, um so stärker wird der Eindruck, daß es sich um eine Arbeit des sechsten Jahrhunderts — so könnte man etwa ganz allgemein sagen — handelt.

In der Rezension der Passio Catharinae, die der Metaphrast sich einverleibt hat, sind gerade bei der Glättung von Stil und Gedanken die späteren Züge noch deutlicher greifbar. Wie die trinitarische Gliederung leicht zu sehen ist, und wie die in allen orientalischen Symbolen von Anfang an — im Unterschied von den okzidentalischen — dem Vater beigelegte Schöpferfunktion hier schlichtweg vom *κύριος* ausgesagt wird, so wird hier auch, ganz in der Art der von uns angeführten Stellen, das Wirken Jesu mit einer gewissen Anschaulichkeit und mit leichter Skizzierung gerade der menschlichen, evangelischen Seite dieser Wirksamkeit geschildert. Ebenso scheint uns hier deutlicher als bei V_C der schematische Gegensatz von *τὰ*

106) Hahn S. 185 u. 188.
107) Hahn S. 207.
108) Mansi XI, S. 485.
109) Hahn S. 265.
110) Hahn S. 295: Non in aliis quibusdam peregrinis et in alienis corporibus, quae assumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore ... resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus circumdamur et in quibus nunc sepelimur, eadem ratione et visione speramus resurgere. Quae enim iuxta apostolum „seminantur in corruptione, surgent in incorruptione; quae seminantur in ignobilitate, surgent in gloria. Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale".

θαύματα und *τὰ πάθη* durch die Gliederung des bekenntnismäßigen Stückes hindurchzuschimmern. Auch im einzelnen finden sich hier termini, die erst in späterer Zeit bräuchlich geworden sind, und die jedenfalls nicht vor dem 4. Jahrhundert in bekenntnismäßige Formulierungen aufgenommen worden wären. Wir denken vor allem an die beiden Attribute *συναΐδιος* und *συνάναρχος*, die dem *θεὸς κύριος* beim Metaphrasten beigelegt werden. Arius hat den terminus ebenso wie *ἀΐδιος* als Prädikat Christi bestritten[111]), — wir sind damit wohl auf Alexandrien als Ursprungsort dieser Formel gewiesen — wir vermögen den Ausdruck, teilweise zusammen mit *συνάναρχος*, bei Proklus von Konstantinopel[112]), bei dem Verfasser von Barlaam und Joasaph[113]), bei Sophronius von Jerusalem[114]), bei Basilius[115]), bei Cyrill von Alexandrien[116]) und bei Justinian[117]) nachzuweisen.

Dogmatisch wichtig ist wohl auch die Wendung *ὁ τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ φύσεως ὤν*, die wieder ins 4. oder 5. Jahrhundert hineinreicht, und die einen im Zusammenhang der christologischen Auseinandersetzung allgemein gewordenen Ausdruck aufnimmt. Jedenfalls wird man es beachten müssen, daß hier, dem späteren Brauch entsprechend, statt *οὐσία φύσις* gesagt wird. Das fünfte ökumenische Konzil erklärt es für erlaubt[118]), *φύσις* und *οὐσία* als gleichwertige termini zu brauchen, und zwar sei es in gleicher Weise orthodoxe Lehre, ob man sagt, daß Vater, Sohn und Geist eine *οὐσία* oder daß sie eine *φύσις* haben. Indessen wird das doch gelegentlich bestritten; und in der Schrift des Eustathius Monachus de duabus naturis, die gegen Severus gerichtet ist[119]), heißt es tadelnd: ***Φύσις καὶ οὐσία παρὰ Σευήρῳ ταὐτόν ἐστιν.*** So verlockend es wäre, aus diesen Beobachtungen, verglichen mit unserm Metaphrastentext, bestimmte Schlußfolgerungen abzuleiten, so wenig glauben wir dazu berechtigt zu sein, weil das Hin und Her der dogmatischen Formulierungen wie auch die Akkommodation der Terminologie im 5. und 6. Jahrhundert eine genaue dogmengeschichtliche Fixierung eines einzelnen terminus von dieser Art nicht erlaubt. Allein für die Zeit läßt sich hieraus mit

---

111) Hahn S. 256; *ἀΐδιος τριάς* vgl. etwa Hahn S. 264.

112) Proklus von Konst. ad Arm. (acta oec. conc. II, 190 Schwartz).

113) Migne S. G. 96 c. 14 S. 873.

114) Mansi XI, 488 u. 465.

115) Hahn S. 269.

116) Contra Jul. III (Migne S. G. 76, S. 669 D) *Χριστὸς ... θεὸς γὰρ ἦν ὁ λόγος καὶ τῷ πατρὶ συναΐδιος καὶ εἰ γέγονε καθ' ἡμᾶς ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς.*

117) Contra Monoph. (Migne S. G. 86. I S. 1109 B).

118) Mansi IX, 376; vgl. auch Loofs, Leontius von Byzanz (T. U. III) S. 63; Anastasius Sin. handelt am Schluß der quaestiones *περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ φύσεως κατὰ τοὺς ἔξω*, meint dann aber selbst: *Οἱ δὲ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι ἀδιαφόρως τοῖς ὀνόμασιν ἐχρήσαντο, καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ φύσιν ὠνόμασαν, ὥσπερ καὶ τὴν ὑπόστασιν πρόσωπον* (S. G. 80, S. 824).

119) Migne S. G. 86 I S. 909 a.

einiger Sicherheit schließen, daß wir uns im 5. oder 6. Jahrhundert befinden, wobei aus anderen Gründen das spätere vorzuziehen ist.

Zwei andere Beobachtungen mögen uns dazu helfen, den terminus ad quem abzuschätzen. Wenn in dem bekenntnismäßigen Stück in der Rezension des Metaphrasten ganz unbefangen Christus als der Geber des Heiligen Geistes — und zwar nur er allein, wie er allein als Schöpfer bezeichnet wird — gepriesen wird, so setzt diese Unbefangenheit der Gedankenführung und Ausdrucksweise voraus, daß die großen Kämpfe mit dem Abendland über den Ausgang des Heiligen Geistes noch nicht in den Horizont des Verfassers getreten sind. Dazu kommt noch ein zweites. Zotenberg hat nachgewiesen[120]), daß der Verfasser des Romans Barlaam und Joasaph Dyothelet ist; im Unterschied davon ist die Passio Catharinae von Formulierungen frei, die auf ein Bewußtsein von den monotheletischen oder dyotheletischen Streitigkeiten zu schließen erlauben würden. Gewiß, wir werden auch daran nicht allzu viel hängen dürfen; aber allzu tief dürfen wir die Bearbeitung der Passio Catharinae auch in der Form des Metaphrasten nicht herabrücken; erst recht gilt das dann von V_G der vor dem Text des Metaprasten liegt. Übrigens schließen ja auch die Beziehungen der P. Cath. Met. zu Barl. u. Joas. ein allzu weites Heruntergehen in der Zeit aus.

Schließlich soll noch eine Vermutung über den Ort der Entstehung der Passio Catharinae gewagt werden. Es dürfte doch wohl so liegen, daß tatsächlich die Glaubensformel des Sophronius von Jerusalem, zu der man vielleicht die des Johannes von Jerusalem stellen dürfte, die meisten Beziehungen[121]) zu dem symbolartigen Stück

120) Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale (tome 28) 1887 S. 54.

121) Wir notieren folgende Berührungen: Von Christi Schöpfertätigkeit heißt es: *ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε*; *θεὸς λόγος προαιώνιος*; *συναΐδιος* und *συνάναρχος*; *οἰκονομία ἔνσαρκος*; *τριήμερος*; *συναναστραφεὶς ἀνθρωπίνως ἡμῖν*; auch die Verbindung von der Austeilung des Heiligen Geistes durch Christus und der Wirksamkeit der Jünger, *καὶ πνεῦμα τούτοις* (den Jüngern) *παρέχει πανάγιον ὡς συγγενὲς αὐτῷ καὶ ὁμόφυλον*; bei Joh. v. Jerusalem erinnern wir an die oben angeführte Stelle über die Auferstehung des Leibes. — Zum Teil könnten zu diesen termini die entsprechenden Parallelstellen aus den katechismusartigen Partien bei Barlaam und Joasaph und auch — in abgeschwächter Weise — aus der Passio des Artemios beigebracht werden. Wir weisen außerdem bei Barl. u. Joas. noch hin auf: *Ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν* als Prädikat Christi (p 286, S. 1156) = *ἀρχὴ καὶ ῥίζα καὶ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων* (P. Cath. Metaphr. c. 12) sowie auf die ebenfalls ibidem bei Barl. u. Joas. zu belegende Formel: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήχθη*. — Alle diese Übereinstimmungen und Berührungspunkte, gerade an relativ nebensächlichen Punkten, weisen auf die innere Verwandtschaft aller dieser Schriften hin, wie sie sich wahrscheinlich aus der Benutzung des gleichen palästinensischen Bekenntnisses oder aus der Verwertung der gleichen palästinensischen Tradition erklärt. — Hinweisen möchten wir wenigstens noch auf die Beziehungen zu der *σωτηρία σύντομος* des Gregor v. Nazianz: *Προαιώνιος λόγος*, *τριήμερος*, *ἔνδοξος παρουσία* und schließlich *ὅλον τὸ κατάκριμα λύσας τῆς ἁμαρτίας* (vgl. *ὅπως ἡ πρώτη καταδίκη λυθῇ* P. Cath. Metaphr.).

in unserem Martyrium hat, wenn wir von den verschiedenen bekenntnisartigen Formulierungen in der Vita des Barlaam und Joasaph absehen. Das wird kein Zufall sein; und wir kommen so zu dem Schluß, daß doch wohl Palästina als Heimat des Verfassers unserer Passio, und zwar in ihren beiden von uns geprüften Formen, anzusehen sein wird, ein Schluß, auf den man freilich auch durch die einfache Erinnerung an die Verbindung von Sinai und Katharina geführt werden kann.

4

In ihrer ersten Rede an den Kaiser (V_C c. 6) sagt Katharina: *Καὶ πεισθεὶς ἐπίγνωθι θεὸν ἀληθῆ τὸν δόντα σοι τὴν βασίλειον ταύτην ἀρχήν.* Entsprechendes liest man beim Metaphrasten in demselben Zusammenhang; die Bemerkung würde also der von R. Harris postulierten Apologie zuzuweisen sein.[122]) Und da wird man doch stutzig. Ist es möglich, daß ein im 2. oder 3. Jahrhundert lebender Christ so ohne Einschränkung die Ansicht ausspricht, daß der Kaiser, und zwar der heidnische, Christen verfolgende Kaiser seine Herrschaft von Gott hat? Ist nicht vielmehr gerade diese Bemerkung aus dem Bewußtsein eines in den Traditionen des byzantinischen Staatsrechts oder der byzantinischen Volksanschauung aufgewachsenen Mannes heraus gesprochen, für den es einfach selbstverständlich war, daß der Kaiser, und zwar jeder Kaiser, auch der Gegenkaiser oder Tyrann, seine Herrschaft von Gott hat? Wir brauchen nur an den Fürstenspiegel des Agapet zu erinnern: *Σκῆπτρον βασιλείας παρὰ θεοῦ δεξάμενος, σκέπτου, πῶς ἀρέσεις τῷ ταύτην σοι δεδωκότι*[123]), oder an das Wort Iustinians: Per ipsum (d. h. Christus) enim imperii iura suscepimus.[124])

Allerdings können gegen diese Kombination auch Einwände erhoben werden, und wir wollen überhaupt mit diesem Hinweis nichts an sich Entscheidendes gegen R. Harris gesagt haben, sondern nur etwas, was die übrigen von uns vorgetragenen Gründe gegen seine Hypothese unterstützt. Welches sind nun die Einwände, die wir gegen uns selbst geltend machen müssen?

---

122) Vgl. auch Passio des Artemios cap. 35 (S. 1284): *Καὶ εἰ θεός σε βασιλέα κατέστησεν, εἰ ἄρα γε ἐκ θεοῦ τὴν βασιλείαν ἔχεις.*

123) Migne S. G. 86 I S. 1181 D vgl. S. 1164 A: *Τιμῆς ἁπάσης ὑπέρτερον ἔχων ἀξίωμα, βασιλεῦ, τίμα ὑπὲρ ἅπαντας τὸν τούτου σε ἀξιώσαντα θέον, ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας, ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃς τὴν τοῦ δικαίου φυλακήν.* Vgl. S. 1178 B: *Νεύματι θεοῦ τὴν βασιλείαν λαβών.* Über das Verhältnis Agapets zu Barl. u. Joas. vgl. Prächter, Byz. Ztschr. II, S. 444 ff.

124) Codex Iust. I, 27, 2 S. 131 Krüger; vgl. ibid. I, 14, 12 S. 104: Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate? Dazu s. die reichen Belege bei W. Sickel, das byzantinische Krönungsrecht (B. Z. VII, S. 511 u. S. 530 f.), sowie Ch. Diehl, Byzance (1920) S. 26 f.

Vor allem darf man die bekannte Stelle bei Theophilus nicht übersehen[125]: *Διὰ τί οὐ προσκυνεῖς τὸν βασιλέα; Ὅτι οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι γέγονεν, ἀλλὰ εἰς τὸ τιμᾶσθαι τῇ νομίμῳ τιμῇ. Θεὸς γὰρ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ἄνθρωπος ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος* (Rom. 13,1), *οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι ἀλλὰ εἰς τὸ δικαίως κρίνειν. Τρόπῳ γάρ τινι παρὰ θεοῦ οἰκονομίαν πεπίστευται* (I. Kor. 9,18). Diese Ausführungen sind gewiß sehr positiv gehalten und bleiben auf der von Paulus Rom. 13,1 vorgezeichneten Linie, die allerdings immer mit der andern, in der Apokalypse gipfelnden Staatsanschauung konkurriert, welcher auch Theophilus mit seinem bezeichnenden und einschränkenden *τρόπῳ γάρ τινι* Konzessionen macht. Man sieht auch an den Ausführungen des Clemens von Alexandrien[126] oder des Origenes[127] zu dieser Frage, daß sie durch Distinktionen oder Beschränkungen der Empfehlung des unbedingten Gehorsams auch gegen christenfeindliche Kaiser aus dem Weg gehen wollen. Und so sehr die Stellungnahme des Paulus, des größten Lehrers der Christenheit, zu dieser Frage in den Christen das Bewußtsein von der Pflicht der Loyalität gegenüber der Obrigkeit von Anfang an lebendig gehalten hat, so sehr zwingt die politische Wirklichkeit und die andere, dem ursprünglichen Selbstbewußtsein der Christen vielleicht noch mehr entsprechende Tradition zur Begrenzung und zur Restriktion. Das *τρόπῳ τινί* des Theophilus bleibt charakteristisch. Den Umschwung bringt die Zeit Konstantins, aber noch Eusebius zeigt in seinen Lobreden auf den *δοῦλος* und *θεράπων* des *παμβασιλεύς* Erinnerungen an eine andere Anschauung vom Kaiser, indem er sagt, daß Konstantin allein von Gott zum Herrn und Führer erwählt worden sei, während die andern Fürsten insgesamt diese ihre Würde durch andere Menschen erhalten haben. *Οὕτω δὴ Κωνσταντῖνον ... ἄρχοντα καὶ καθηγεμόνα τῶν ὅλων θεὸς ὁ τοῦ*

---

125) Ad Autol. I, 11 S. 34 Otto; vgl. im übrigen die Sammlung der Stellen über das christliche Gebet für den Kaiser bei H. Achelis, das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I, S. 291 f. — Am positivsten, soviel wir sehen, spricht sich Irenaeus aus (adv. haer. V 24, 1 ff. Migne S. G. 7, S. 1186 ff.): Non enim ipse determinavit huius saeculi regem sed Deus. — Cuius enim jussu homines nascuntur, huius jussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur. — Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo, sed non a Diabolo, qui numquam omnino quietus est; imo qui nec ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere. — Quaecumque autem ad eversionem justi inique et impie et contra legem et more tyrannico exercuerint, in his et peribunt, justo judicio Dei ad omnes aequaliter perveniente et in nullo deficiente.

126) Vgl. die guten Ausführungen von Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, die freilich noch nicht endgültig befriedigen, immerhin die methodisch recht bedenklichen Darlegungen Troeltschs in seinen Soziallehren übertreffen. — Clemens, Strom. I, 24, 158,2 Stählin: *Τοῦ δὲ βασιλικοῦ τὸ μὲν θεῖον μέρος ἐστίν, οἷον τὸ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἅγιον υἱὸν αὐτοῦ, παρ' ὧν τά τε ἀπὸ γῆς ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐκτὸς καὶ ἡ τελεία εὐδαιμονία χορηγεῖται*; aber man muß beachten, daß Clemens die Fürsten differenziert und nicht alle auf die in diesem Wort gegebene Höhe stellt.

127) *Κατὰ Κέλσου* VIII, 65.

σύμπαντος κόσμου πρύτανις δι' ἑαυτοῦ προεχειρίζετο, ὡς μηδένα ἀνθρώπων μόνου τοῦδε τὴν προαγωγὴν αὐχῆσαι, τῶν ἄλλων ἐξ ἐπικρίσεως ἑτέρων τῆς τιμῆς ἠξιωμένων.[128])

Wenn wir das in flüchtiger Umschau gewonnene Bild mit den uns beschäftigenden Fragen vergleichen, so werden wir urteilen dürfen, daß zwar die in der Passio Catharinae hervortretende Stellung zum Kaiser, angesichts namentlich des Votums des Irenäus, für eine altchristliche Apologie nicht völlig unmöglich ist, daß aber doch ein so uneingeschränktes Bekenntnis zum Gottesgnadentum auch der heidnischen Tyrannen in einer altchristlichen Apologie recht unwahrscheinlich ist, während es in der byzantinischen Zeit ohne weiteres verständlich und natürlich wäre.

5

Schließlich müssen wir noch nach dem Verhältnis der Passio Catharinae zu der Vita des Barlaam und Joasaph fragen, auf das hingewiesen zu haben ein Verdienst von R. Harris ist. Wir wollen zunächst das Material dem Leser vorlegen, dabei R. Harris' Arbeit dankbar benutzend und an einigen Punkten weiter führend:

1) B. u. J. p. 18 S. 877f. vgl. P. Cath. c. 2:

Πανταχοῦ διέπεμπε συναγαγεῖν τὰ πλήθη εἰς τὰ τούτου γενέθλια. Καὶ ἦν ἰδεῖν πάντας συρρέοντας τῷ φόβῳ τοῦ βασιλέως, ἐπαγομένους τε τὰ πρὸς τὴν θυσίαν εὐτρεπισμένα, ὡς ἑκάστῳ ἡ χεὶρ εὐπόρει καὶ ἡ πρὸς τὸν βασιλέα εὔνοια εἶχε. Μάλιστα δὲ αὐτοὺς ἠρέθιζε πρὸς φιλοτιμίαν αὐτός, ταύρους καταθῦσαι φέρων ὅτι πλείστους καὶ εὐμεγέθεις, καὶ οὕτω πάνδημον ἑορτὴν τελέσας, πάντας ἐφιλοτιμεῖτο δώροις ὅσοι τε τῆς βουλῆς ἦσαν καὶ τῶν ἐν τέλει, καὶ ὅσοι περὶ τὸ στρατιωτικόν, ὅσοι τε τῶν εὐτελῶν καὶ ἀσήμων.

B. u. J. p. 265 S. 1136. Vgl. P. Cath. ibid.

Ἔνθεν τοι καὶ γραμμάτων βασιλικῶν πανταχοῦ διαπεφοιτηκότων[129]) *τοῦ συνελθεῖν πάντας ἐν τῇ μυσαρᾷ πανηγύρει αὐτῶν, ἦν ἰδεῖν συρρέοντα τὰ πλήθη, πρόβατά τε καὶ βόας καὶ διάφορα γένη ζῴων ἀγόμενα. Πάντων τοίνυν συνεληλυθότων, ἀναστὰς ὁ βασιλεὺς μετὰ τοῦ ἀπατεῶνος Θευδᾶ πρὸς τὸν ναὸν ἐχώρει, ταύρους καταθῦσαι φέρων ἑκατὸν εἴκοσι καὶ ζῷα πολλά. Καὶ ἐτέλουν τὴν ἐπάρατον αὐτῶν ἑορτήν, ὡς περιηχεῖσθαι μὲν τὴν πόλιν ὑπὸ τῆς τῶν ἀλόγων ζῴων φωνῆς, τῇ δὲ τῶν θυσιῶν κνίσσῃ καὶ αὐτὸν μολύνεσθαι τὸν ἀέρα.*

2) Die Seruchtradition B. u. J. p. 297f. S. 1168f. Vgl. P. Cath. Metaphr. c. 4. S. oben S. 30.

---

128) De vita Const. I, 24 S. 19 Heikel; vgl. I, 4; I, 6; IV, 74.

129) Diese Wendung ist bei Barl. u. Joas. nicht selten, s. z. B. p. 233 S. 1101.

3) B. u. J. p. 238 S. 1105f. Vgl. P. Cath. Metaphr. c. 9:

Συνελθόντων δὲ ἀπείρων λαῶν εἰς θέαν τοῦ ἀγῶνος ὥστε μαθεῖν ὁπότερον μέρος τὴν νίκην ἀποίσεται λέγει τῷ Ναχὼρ εἷς τῶν ῥητόρων ὁ τῶν σὺν αὐτῷ πάντων διαφορώτατος· Σὺ εἶ ὁ ἀναισχύντως οὕτως καὶ ἰταμῶς εἰς τοὺς θεοὺς ἡμῶν ἐξυβρίζων Βαρλαάμ; ..... Καὶ ὁ Ναχώρ· Ἐγώ εἰμι, ἀπεκρίνατο, ἐγώ εἰμι Βαρλαάμ, ὁ τοὺς θεούς σου μὲν ἐξουθενῶν, καθὼς εἴρηκας, τὸν υἱὸν δὲ τοῦ βασιλέως οὐ πλάνῃ περιβαλών, ἀλλὰ πλάνης ἀπαλλάξας, καὶ τῷ ἀληθινῷ προσοικειωσάμενος θεῷ. Καὶ ὁ ῥήτωρ· Τῶν μεγάλων, φησί, καὶ θαυμασίων ἀνδρῶν τῶν πᾶσαν σοφίας ἐπιστήμην ἐξευρηκότων θεοὺς ὑψηλοὺς καὶ ἀθανάτους ἐκείνους ὀνομαζόντων .... πῶς αὐτὸς γλῶσσαν κατ' αὐτῶν κινεῖς καὶ ὅλως ἀποθρασύνεσθαι τὰ τοιαῦτα τολμᾷς;

4) B. u. J. p. 299f. S. 1169f. Vgl. P. Cath. c. 13 u. c. 19:

Ὁ δὲ Θευδᾶς, τούτων ἀκούσας τῶν ῥημάτων ... οἷα βροντῆς ἤχῳ καταπλαγείς, ἀφωνίᾳ συνείχετο .... μεγάλῃ τῇ φωνῇ ἐβόησεν· Ἀληθῶς, ὦ βασιλεῦ, πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν τῷ υἱῷ σου ... Μέγας οὖν τῷ ὄντι ὁ τῶν Χριστιανῶν θεός.

5) B. u. J. p. 210 S. 1077. Vgl. P. Cath. Met. c. 12. S. oben S. 39.

Vgl. ferner B. u. J. p. 14f. S. 873 und P. Cath. Met. c. 12, sowie B. u. J. p. 52ff. S. 912ff. und P. Cath. Met. c. 12, aber auch P. Cath. V_C c. 11. Ebenso vgl. B. u. J. p. 292 S. 1161 und p. 3 S. 861 mit P. Cath. V_C c. 11.

Siehe oben die gesamten Erörterungen über das katechismusartige Stück in der Passio Catharinae.

6) B. u. J. p. 15 S. 873, Vgl. P. Cath. Met. c. 4 und V_C c. 6 [Übereinstimmung im Gedanken]:

Οὐ μόνον σεαυτὸν τῆς τῶν οὐρανίων ἀγαθῶν συναφείας ἀλλότριον κατεσκεύασας, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς πειθομένους τοῖς σοῖς προστάγμασι ταύτης ἤδη ἀπέρρηξας καὶ ψυχικῷ κινδύνῳ παρέδωκας.

Dazu B. u. J. p. 331f. S. 1204:

Ἂν μέν τις τῶν ἀρχομένων ἁμάρτῃ, οὐ τοσοῦτον τὸ κοινὸν ὅσον ἑαυτὸν ἀδικεῖ, ἂν δὲ αὐτὸς ὁ βασιλεύς, πάσης ἐργάζεται τῆς πολιτείας βλάβην.

7) B. u. J. p. 70. S. 932. Vgl. P. Cath. V_C c. 11 (Schluß):

Ἀλλὰ καὶ ἀμοιβὰς καὶ εὐθύνας τῶν βεβιωμένων γινώσκομεν.

B. u. J. p. 97 S. 960. Vgl. P. Cath. V_C c. 11:

Οὕτω δὴ καὶ μετανοίας ὑπογραμμὸς γενόμενος.

B. u. J. p. 309f. S. 1181. Vgl. P. Cath. V_C c. 11:

Ἐπεὶ δὲ ... πάντας τοὺς ὑπὸ χεῖρα τῆς παλαιᾶς ἀπαλλάξας πλάνης πατροπαραδότου.

8) B. u. J. p. 264 S. 1133. Vgl. P. Cath. Met. c. 8 und V_C c. 9:

Οὐδὲ γὰρ κατὰ πρόσωπόν μου ἐλθεῖν ὑπομενοῦσι, μὴ ὅτι γε

καὶ λόγον συνᾶραι καὶ εἰς προτάσεις μοι καὶ ἀντιθέσεις χωρῆσαι.

9) B. u. J. p 20 S. 880. Vgl. P. Cath. Met. c. 12 und V_C c. 11 (Schluß):

Ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς οὕτω ταῦτα διενοεῖτό τε καὶ ἐποίει. βλέπων γὰρ οὐχ ἑώρα καὶ ἀκούων οὐ συνίει.

Es ist aus dem beigebrachten Material ohne weiteres ersichtlich, daß es sich hier um Abhängigkeit, und zwar um literarische Abhängigkeit, handelt. Die Frage, die aber nicht ohne weiteres zu beantworten ist, ist die: Auf welcher Seite liegt die Abhängigkeit? Bei den noch sehr unzureichenden Vorarbeiten zu den Problemen der Urheberschaft und der Quellen der Vita Barlaam et Joasaph werden wir gut tun, uns auf den engeren Kreis unseres Spezialproblems zu begrenzen. Auch die Passio des Artemios, die ja auch unter den Werken des Johannes von Damaskus läuft, werden wir trotz mancher Berührungspunkte bei der im ganzen doch andersgearteten Beschaffenheit hier außer Betracht lassen dürfen.

Wohl aber muß hier ein Wort über unsere Auffassung von dem Verhältnis der Passio Catharinae zum Metaphrasten vorweg gesagt werden. Wir erinnern dabei nur daran, daß V_C oder V_A als Grundlage der Textrezensionen des Martyriums anzusehen ist, und daß V_C älter ist als der Text, den der Metaphrast darbietet; dieser Text des Metaphrasten rührt nun aber nicht von ihm selbst her; je länger, je mehr sind wir davon überzeugt worden, daß der Metaphrast in diesem Fall nicht V_C in die Form umgearbeitet hat, in der wir heute die Passio Catharinae bei ihm lesen, sondern daß er diese seine Form, von kleinen Änderungen abgesehen, bereits übernommen hat. Es liegt nicht viel anders mit der Passio des Artemios, die der Metaphrast in ziemlich derselben Form, in der wir sie bei Migne unter den Werken des Joh. von Damaskus haben, übernommen hat. Wir sind also der Meinung, daß der Text des Metaphrasten nicht von ihm selbst, sondern von einem einstweilen mit X zu bezeichnenden Verfasser herrührt; und wir meinen, wenn wir vom Metaphrastentext reden, den bei ihm aufbewahrten, nicht den von ihm hergestellten Text.

Wenn wir nun die Frage nach dem Verhältnis der Passio Catharinae zu der Vita Balaam et Joasaph stellen, so werden wir zunächst dreierlei konstatieren können: Einmal, die Verwandtschaft tritt nicht etwa an bedeutsamen Stellen in markanten Wendungen hervor, sondern sie ist sozusagen intimer und zeigt sich in ganz nebensächlichen, aber dem Verfasser anscheinend geläufigen Formulierungen — z. B. *τῶν γραμμάτων διαπεφοιτηκότων* —, die anscheinend für die Schilderung einer bestimmten Situation für ihn stereotyp sind, und sie greift wohl auch über den Zusammenhang einer bestimmten Stelle

hinweg, um aus verschiedenen Bestandteilen ein einheitliches Stück zu weben. Sodann, die Verwandtschaft besteht im wesentlichen zwischen der Passio Catharinae in der Form des Metaphrasten und der Vita Barlaam und Joasaph. Wohl alle Stellen, die man nachprüft, bestätigen diese Beziehung; nicht nur dem Gedanken oder der Vorstellung nach, sondern gerade bis in die Worte hinein zeigt sich das. Im allgemeinen beschränkt sich die Beziehung zu V_C auf die Sache, und nur selten — ausschließlich im Bekenntnis — zeigen sich wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Roman und der Textform V_C, und dann eben nur dieser.[130]) Schließlich ist auf die Konformität des dogmatischen Interesses, wie sie in dem von der Passio Catharinae verwandten Apolloorakel hervortritt und an sehr vielen Stellen der Vita B. u. J. sich enthüllt, hinzuweisen. Wir wollen nur zwei Stellen anführen: *Καὶ πάντα ὑπέμεινε τῇ φύσει τῆς σαρκός, ἧς ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀπαθοῦς μεινάσης. Δύο γὰρ φύσεων ὑπάρχων, τῆς τε θείας καὶ ἧς ἐξ ἡμῶν προσανελάβετο, ἡ μὲν ἀνθρωπεία φύσις ἔπαθεν, ἡ δὲ θεότης ἀπαθὴς διέμεινε καὶ ἀθάνατος. Ἐσταυρώθη οὖν τῇ σαρκὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὢν ἀναμάρτητος.*[131]) Und: *Χριστὸς ... θανάτου γευσάμενος, τῆς θεότητος ἀπαθοῦς καὶ ἀτρέπτου διαμεινάσης· οὐδὲν γὰρ ὅλως τῶν παθῶν τῇ ἀπαθεῖ προσάπτομεν φύσει.*[132]) Immerhin muß man sagen, daß diese speziell antimonophysitische Tendenz in der Passio Catharinae nur gelegentlich, im Roman aber auf Schritt und Tritt sich kundmacht. Erinnern möchten wir auch hier an das im bekenntnismäßigen Teil hervortretende Interesse am Bleiben des Gottes Christus im Himmel trotz seiner Erscheinungen auf Erden, das ja ebenfalls bei Balaam und Joasaph und V_C sich bekundete.

Was wird man hieraus schließen dürfen? R. Harris hat a. a. O. S. 369f. auf die Unstimmigkeit hingewiesen, die in der Verwertung des Rufes *μέγας οὖν τῷ ὄντι ὁ τῶν Χριστιανῶν θεός* in der vita Barlaam und Joasaph besteht, und von da aus scharfsinnig auf die Abhängigkeit des Romans von der Passio Catharinae geschlossen. Wir möchten diesen Gedanken durch eine allgemeine Überlegung in einem indirekten Beweis stützen. Wir haben gesehen, daß V_C den älteren Text als der Metaphrast bringt; wenn nun der Metaphrastentext, auch im Wortlaut, mit der vita B. und J. verwandt ist, die Beziehungen zwischen V_C und B. u. J. aber nur allgemeineren, sachlichen Charakter an sich tragen, so muß die Passio Catharinae älter als der Roman und dieser von jener abhängig sein. So löst sich das

130) Dazu gehören *ὁδὸς ἀρετῆς* (Barl. u. Joas. p. 52, S. 912), und die unter Nr. 7 angeführten termini, wozu noch das *ὅθεν οὐδαμῶς ἀπελέλειπτο* kommt (S. o. S. 45ff).

131) B. u. J. p. 54 S. 916.

132) B. u. J. p. 164 S. 1029 vgl. p. 291 S. 1161: *Ἔνθεν τοι καὶ ἀπαθῶς προσομιλεῖ τῷ πάθει τοῦ σταυροῦ, τὰς δύο παριστῶν φύσεις αὐτοῦ· ὡς μὲν γὰρ ἄνθρωπος σταυροῦται, ὡς θεὸς δὲ σκοτίζει τὸν ἥλιον* etc.

Rätsel ganz einfach: V_C als Fundament, der Metaphrast die Fortbildung, die von B. u. J. benutzt wird, der dann seinerseits durch diese Benutzung in einem gewissen Verhältnis zu V_C steht. Hätte der Metaphrast bzw. derjenige, der seinen Text herstellte, dies nach B. und J. getan, wäre also B. u. J. eine der Quellen der Passio Catharinae, so müßte diese Beziehung doch gerade und vor allem in der ältesten oder doch älteren Fassung der Passio, V_C, zum Ausdruck kommen. Bei der merkwürdig intimen Art der literarischen Verwandtschaft zwischen P. Cath. Met. und B. u. J., wie sie in der stereotypen Verwendung der gleichen dogmatischen und vulgären Termini und Bilder zum Ausdruck kommt, wird man am besten annehmen dürfen, daß ein und derselbe Mann die beiden Schriften hergestellt hat. Derselbe Mönch also, der den Roman auf Grund alter Quellen geschrieben hat, hat auch die Passio Catharinae, die ihm in der Form von V_C vorlag, in die Form, die wir heute beim Methaphrasten lesen, umgegossen. Wer dieser Mann war, darüber wagen wir keine Vermutung[133]); daß es ein palästinensischer Mönch war, scheint uns recht wahrscheinlich zu sein.

Freilich eine Schwierigkeit bleibt. Tatsächlich liegen — und zwar ausschließlich in dem bekenntnismäßigen Stück — Identitäten nur zwischen V_C und B. u. J. vor. Stürzt nun unser Bau zusammen? Müssen wir jetzt annehmen, daß schon V_C nach dem Roman gearbeitet worden ist, während der Verfasser des Metaphrastentextes noch stärker das gleiche Vorbild ausgenutzt hätte? Tatsächlich spitzt sich — und die Bewertung des Verhältnisses von V_C zu B. u. J. ist der entscheidende Punkt — die Frage auf diese Alternative zu. Wir halten aber die Berührungspunkte zwischen V_C und B. u. J. — immer muß man sich sagen, daß es sich um die bekenntnismäßige Partie handelt — nicht für so tragfähig, daß wir, angesichts der viel intimeren Verwandtschaft mit dem Metaphrasten, auf diesem Boden soviel aufzubauen wagen würden. Wir halten also an der zuerst gegebenen Lösung fest, wollen aber hier auf die Möglichkeit der umgekehrten Auffassung und auf den Punkt, aus dem sie herauswachsen könnte, hingewiesen haben. Wie man bei unserer Lösung das Verhältnis von V_C zu B. u. J. aufzufassen hat, ist nicht ganz einfach zu sagen. Man könnte etwa — und das ist doch das Wahrscheinlichste — an die gleiche lokal gefärbte Klostertradition denken, die in gleicher Weise auf die verschiedenen Schriftsteller grade in dem katechismusartigen Stück eingewirkt hätte; man könnte vielleicht V_C und den Metaphrastentext als zwei Editionen desselben Schriftstellers ansehen; man könnte schließlich auch fragen, ob das bekenntnismäßige Stück, das ja an sich schon in der Rezension von V_C nicht unbeschädigt auf

133) Vgl. dazu vor allem Zotenberg in Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale 1887 tome 28.

uns gekommen ist, nicht etwa auch in der Form, wie sie heute V_C darbietet, bereits von einem Späteren, möglicherweise von dem Hersteller des Metaphrastentextes selbst, geändert worden ist. Wir wagen es nicht, uns für eine der Möglichkeiten zu entscheiden, wie wir denn überhaupt die Empfindung der Unsicherheit gerade in dieser speziellen Frage — auch das dogmatische Moment: Dyotheletismus in der Vita B. u. J., nicht aber in der Passio Catharinae kommt in Betracht — nicht verschweigen wollen.

Immerhin hoffen wir, daß unsere Untersuchungen das Verschwinden der lockenden Harrisschen Hypothese bewirken werden. Man möchte das fast bedauern; denn wer würde sich nicht über eine neuentdeckte altchristliche Apologie freuen? Aber nicht bloß die Textverhältnisse, sondern auch die Quellenprobleme liegen in der Passio Catharinae verwickelter, als R. Harris gesehen hat; wie, darüber klärt unsere Untersuchung auf, die im ganzen in die Bahnen von Bidez zurücklenkt. Ebenso stehen wir den Bemerkungen von R. Harris über den „Euhemerismus“ in der Passio Catharinae — er dürfte der eigentliche Grund für seine Beschäftigung mit diesem Martyrium sein — skeptisch gegenüber; was die Passio hier bringt, ist ganz abgeblaßte Schultradition, die man z. B. bei Georg Hamartolus klarer und auch, in bezug auf die wirklichen Quellen, deutlicher findet. Damit fällt auch die Ableitung des Namens Aikatharina aus Hekatäus. Wir sind nicht in der Lage, Forschungen zu der Entstehung und zu dem Sinn dieses Namens vorzulegen; nur darauf können wir hinweisen, daß die Betonung der Jungfräulichkeit und Reinheit der Katharina in der vom Metaphrasten dargebotenen Textform schwerlich ganz unbeabsichtigt sein dürfte.